مکمل و مدلل

تحقیقات فقہیہ

جلد سوم

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث و صدر مفتی، بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور سنجر پور اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ و مجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی و حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری

تعلیق و تخریج

مفتی عبد النور قاسمی حبیبی

ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دارالعلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

تحقیقاتِ فقہیہ

مکمل و مدلل

(جلد سوم)

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث و صدر مفتی، بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور سنجر پور، اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ و مجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی و حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری

تعلیق و تخریج

مفتی عبد النور قاسمی حبیبی

ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

نام کتاب : تحقیقات فقہیہ (جلد سوم)

مصنف : حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

سن اشاعت اول: ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۰۰۷ء

سن اشات دوم : ۲۰۲۳ء

صفحات : ۲۵۶

قیمت : ۲۷۰

ناشر : مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور

پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

ملنے کا پتہ

۱- مکتبہ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڈھ، یوپی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی


حبیب الفتاوی

فہرست

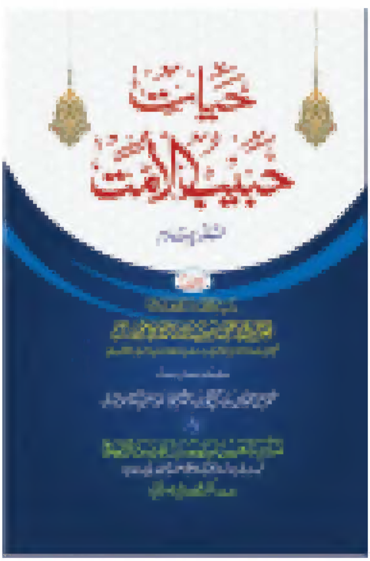





حیاتِ حبیب الامت


حیاتِ حبیب الامت


حیاتِ حبیب الامت


حیاتِ حبیب الامت

معاشرتی مباحث

مسئلہ کفاءت

کفاءت مصدر ہے اس کا لغوی معنی برابری ہے، لیکن شریعت کی اصطلاح میں اس کی حقیقت یہ ہے کہ نکاح کے معاملہ میں عورت اور مرد کے درمیان چند مخصوص چیزوں میں برابری اور مساوات پائی جائے۔

”وقال القهستاني: الكفائة لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الأمور الأفيد“ (شامی:۲/۳۱۷)

کفاءت کو مشروع قرار دینے کی سب سے بڑی مصلحت یہ ہے کہ عورت فراش بنتی ہے اور کوئی مہذب و شریف عورت یہ پسند نہیں کرے گی کہ کسی کمینہ بدتمیز غیر مہذب کا فراش بنے، اس لئے شریعت نے میاں بیوی کے درمیان تعلقات کو بہتر سے بہتر بنانے کا حکم دیا، تاکہ خوش گوار زندگی اور صالح ماحول پیدا ہو، ظاہر ہے جب زوجین کے درمیان مساوات نہیں ہوگی تو تعلقات نااستوار ہوں گے۔

”لأن الكفاية معتبرة في ابتداء النكاح للزومه أو صحته من جانبيه لاتعتبر من جانبها، لأن الزوج مستفرش فلا تغيظ الحديث ألا لايزوج النساء إلا الأولياء ولايزوجن إلا عن الأكفاء“۔

حضرت امام مالک وامام ابوالحسن کرخی، حضرت حسن بصری، سفیان ثوری

رحمہم اللہ وغیرہم نے کفاءت کو شرط قرار نہیں دیا ہے (بدائع الصنائع ۲/۳۱۷/۳۱۸)۔

عام فقہاء کے نزدیک کفائت ضروری ہے:

لیکن عام فقہاء ومجتہدین نے نکاح کے باب میں کفائت کو شرط قرار دیا ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کن کن چیزوں میں برابری ومساوات کی شرط ہے جہاں تک ائمہ اربعہ کے مسالک کا سوال ہے تو ائمہ ثلاثہ کے اس سلسلہ میں کئی اقوال ہیں، چنانچہ امام مالکؒ کا ایک قول یہ ہے کہ کفاءت کا بالکلیہ اعتبار ہی نہیں، جیسا کہ نقل کیا جا چکا ہے، اور دوسرا قول امام مالکؒ کا یہ ہے کہ صرف دین میں کفاءت ومساوات معتبر ہے اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ دین، حریت، سلامت عن العیوب، ان سب میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے گا، امام شافعی واحمد رحمہم اللہ کا ایک قول یہ ہے کہ صرف اسلام میں کفاءت کا اعتبار ہے اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نسب میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے، شافعیہ کے ایک قول کے مطابق مال، سلامت عن العیوب میں کفاءت کا اعتبار ہے۔

"هكذا في حاشية الكنز ناقلاً عن العيني و فتح القدير"

(کنز ۲/۱۰۲، کتاب النکاح)

احناف کے نزدیک کفاءت کے شرائط:

فقہاء حنفیہ کے مسلک کے مطابق چھ چیزوں میں کفاءت کا اعتبار ہے

اور علامہ حمویؒ نے اس سلسلہ میں کیا خوب نظم پیش کیا ہے:

إن الكفائة فى النكاح تكون فى

ليست لها بيت بديع قد ضبط

النسب و الإسلام كذلك حرفة ...... حرية و دين و مال

فقط (شامی:۳۱۸/۲)

یہاں ایک بات قابل ذکر ہے کہ فقہاء نے کفائت کے باب میں عرب وعجم کا فرق رکھا ہے، یعنی بعض چیزیں ایسی ہیں جو صرف عرب کے لیے شرط ہیں اور بعض چیزیں صرف عجمیوں کے لئے، اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں عرب وعجم سب برابر ہیں۔

عجمیوں میں کفاءت فی النسب شرط نہیں:

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کفاءت فی النسب کو فقہاء نے عرب کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے، یعنی عجم میں کفاءت فی النسب شرط نہیں، کیونکہ عجمیوں نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے۔

کفاءت فی النسب کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ نسب وخاندان کی وجہ سے لوگ ایک دوسرے پر فخر ومباہات کرتے ہیں۔

”وتعتبر الكفائة فى النكاح نسبا، و إنما خص الكفائة فى النسب بالعرب، لأن العجم ضيعوا انسابهم، و فى العجم اسلاما

و حریة و دیانة و مالا و حرفة" (شرح وقایہ ۲/۲۹،۲۸)۔و فی البدائع للکاسانی: ثم مفاخرة العجم بالإسلام لا بالنسب (بدائع ۲/۳۱۹)و کذا فی الدر المختار مع الشامی: و تعتبر کفائة نسبا و هذا فی العرب، و أما فی العجم فحریة و إسلاما إلی أخر" (درمختار مع شامی: ۲/۳۱۸، ۳۱۹، کنز الدقائق ،۱۰۲، الہدایہ ۲/۳۰۰)۔

البتہ وہ عجمی حضرات جن کا نسب واقعتاً محفوظ ہو ان میں بھی کفاءت نسبی کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

کفاءت فی الاسلام:

اس کا حاصل یہ ہے کہ زوجین کے مسلم ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے باپ دادا بھی مسلمان ہوں تب یہ دونوں ایک دوسرے کے کفو قرار پائیں گے اور دادا سے آگے کفاءت میں معتبر نہیں، کیونکہ دادا سے انسان کا مکمل نسبی تعارف ہو جاتا ہے۔

" و أما الموالی فمن کان له أبوان فی الاسلام فصاعدا فهو من الأکفاء یعنی لمن له آباء فیه" (ہدایہ ۲/۳۰۰)و فی البدائع: و من له أب واحد فی الإسلام لایکون کفأ لمن له آباء کثیرة فی الإسلام، لأن تمام التعریف بالجد (بدائع للکاسانی: ۲/۳۱۹)و فی

الهداية: لأن التفاخر فيها بين الموالى بالاسلام (ہدایہ:۳۰۰/۲)وفى الهداية أيضا لأن تمام النسب بالأب و الجد.

کفاءت فی الاسلام کی شرط یہ عجمیوں کے ساتھ خاص ہے عرب میں اس کا اعتبار نہیں (شامی:۳۱۹/۲)

کفاءت فی الحریت:

یعنی زوجین کے درمیان آزادی میں بھی برابری ہونی چاہئے اس میں بھی باپ و دادا کا اعتبار ہے، لہٰذا جس کے باپ و دادا آزاد ہوں وہ اس شخص کا کفو قرار پائے گا جس کے خاندان میں پشتہا پشت آزاد ہوں۔ آزادی میں مساوات کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ غلامی ایک ذلت کی چیز ہے، نیز اس میں کفو کا اثر ہے، اور ظاہر ہے کہ کوئی انسان اپنی ذلت کو پسند نہیں کرتا ہر شخص اپنے کو شریف رکھنا چاہتا ہے۔

کفاءت فی الحریت کا اعتبار عرب وعجم میں یکساں ہے۔

”والكفائة فى الحرية نظيرها، لأن الرقة أثر الكفر و فيه معنى الذل فيعتبر فى حكم الكفائة (ہدایہ:۳۰۰/۲، بدائع الصنائع:۳۱۹/۲)و منها الحرية إلى آخره (شامی:۳۱۹/۲)فعلى هذا فالنسب معتبر فى العرب فقط، والحرية فى العرب والجم“(شامی ناقلاعن البحر الرائق:۳۱۹/۲)۔

کفاءت فی المال:

اس لیے کہ مال کے ذریعہ بہت زیادہ تفاخر ہوتا ہے، خصوصاً اس زمانہ میں تو یہ چیز اظہر من الشّمس ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر مہر مثل، نفقہ، سکنی، ان تین چیزوں پر قادر ہو باقی بہت زیادہ مالدار ہونا یہ شرط نہیں۔

"ومنها: المال فلا يكون الفقير كفأ للغنية، لأن التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بغيره عادة، و خصوصا في زماننا هذا (بدائع الصنائع:۲/۳۱۹) والمعتبر فيها القدرة على مهر مثلها النفقة ولاتعتبر الزيادة على ذلك" (بدائع:۲/۳۱۹، ہدایہ:۲/۳۰۰، شامی۲/۳۲۱)۔

مہر معجّل اور نفقہ پر قادر ہونا کفاءت فی المال کی شرط ہے، بہت زیادہ مالدار ہونا ضروری نہیں، کفاءت فی المال کا اعتبار عرب وعجم دونوں میں یکساں ہے(ہکذا فی الشامی ناقلاعن البدائع:۲/۳۲۱)۔

کفاءت فی الدین:

یعنی میاں بیوی کے درمیان دینداری و پرہیز گاری میں مساوات ہونی چاہئے، لہٰذا کوئی صالحہ عورت کسی فاسق کے لیے کفو نہیں ہے اور اس کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ نسب، مال، حریت وغیرہ کے مقابلہ میں دینداری زیادہ قابل فخر چیز ہے، لہٰذا اس کی رعایت ہونی چاہئے۔

”ومنها: الدين، لأن التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب والحرية والمال والتعيير بالفسق أشد وجوه لمعتبر (بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲، الهدایہ ۳۰۰/۲، و ہکذا فی الدر المختار علی ہامش الشامی، ۳۲۰/۲، و ہکذا فی شرح الوقایہ ۲۹/۲، و ہکذا فی کنز الدقائق ر: ۱۰۲، کتاب النکاح)

کفاءت فی الدین کا اعتبار عرب وعجم سب میں یکساں ہے، ”وتعتبر فی العرب والعجم دیانة“ (درمختار علی ہامش الشامی ۳۲۰/۲)

کفاءت فی الحرفۃ:

اس کا حاصل یہ ہے کہ میاں بیوی کے درمیان پیشہ میں مساوات پائی جائے، کیونکہ پیشے کے اچھے اور برے ہونے سے فخر ومباہات کا عرف ہے۔

”وجه الاعتبار أن الناس يتفاخرون بشرف الحرفة ويتعيرون بدنائتها“ (ہدایہ: ۳۰۱/۲، و ہکذا فی البدائع: ۳۲۰/۲)۔

کفائت فی الحرفۃ کے اعتبار کے سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: (۱) اعتبار کا (۲) عدم اعتبار کا۔

اسی طرح ہدایہ میں ہے: ”وتعتبر فی بدائع الصنائع و هذا عند أبی يوسفؒ و محمد وعن أبی حنيفةؒ فی ذلک روايتان“ (ہدایہ: ۳۰۱/۲)

کفائت فی الحرفۃ کا اعتبار عرب وعجم سب کے لیے یکساں و برابر ہے

(شامی،۲/۳۲۰)

کفاءت فی الحرفۃ میں تقارب کافی ہے:

یہاں یہ بات واضح رہے کہ صنعت وحرفت میں من کل الوجوہ اتحاد ضروری نہیں، بلکہ تقارب وتناسب کافی ہے،" وأفاد کما فی البحر أنہ لایلزم اتحادھما بل التقارب کاف فالحائک کفوء لحجام" (شامی:۲/۳۲۱، بدائع،۲/۳۳۰)۔

نکاح میں کفاءت حدیث سے ثابت ہے:

نکاح کے باب میں شرعا کفاءت کا ثبوت ملتا ہے، جیسا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: خبردار ہوجاؤ عورتوں کی شادیاں ان کے اولیاء ہی کریں اور عورتیں غیر کفو میں اپنی شادی نہ کریں، یہ حدیث "دار قطنی" میں حضرت جابرؓ کی سند سے الفاظ کے تفاوت کے ساتھ منقول ہے، البتہ مضمون متحد ہے۔

مذکورہ حدیث سے اجمالی طور پر کفاءت کا ثبوت تو ملتا ہے، لیکن اس کی پوری تفصیل یعنی کن کن چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے اور کن کن میں نہیں اس کا ثبوت نہیں ملتا، البتہ کفاءت فی النسب کا ثبوت مشہور حدیث سے ملتا ہے، جس میں اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو باہم ایک دوسرے کا کفو

قرار دیا ہے، ایک قبیلہ کو دوسرے قبیلہ کا اور عرب کو باہم ایک دوسرے کا اسی طرح عجم کو باہم ایک دوسرے کا کفو قرار دیا ہے، حاکم میں یہ حدیث موجود ہے، چند الفاظ کے تفاوت کے ساتھ۔

لیکن فقہاء حنفیہ وغیرہم نے شریعت کے اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے عرف وعادات کے تناظر میں اپنے زمانہ کے احوال وکیفیات کے اعتبار سے چند دیگر اشیاء میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا جن سے لوگ باہم ایک دوسرے پر فخر ومباہات کرتے ہیں، جیسا کہ اس کی مکمل تفصیل گزر چکی ہے۔

۳- الف: شریعت اسلامیہ میں کفاءت نسبی کا اعتبار ہے، جیسا کہ اس کی مدلل تفصیل گزر چکی ہے۔

ب: کتب فقہیہ کی تحقیق وتنقیح سے معلوم ہوتا ہے کہ کفائت نسبی کا اعتبار اہل عرب کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ عجمیوں کا نسب غیر مستند غیر محفوظ ہے۔ (شرح وقایہ، ۲/۲۸) البتہ وہ عجمی حضرات جن کا نسب واقعتاً محفوظ ومستند ہو ان میں بھی کفاءت نسبی کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

"والحاصل أن النسب لما كان ضائعا فی العجم فهم لم يهتموا ببقاء شرافة النسب و تحصيلها كاهتمام العرب والتزامهم لم تعتبر الكفائة فيهم نسبا بل بحسب أوصاف أخر" (كذا فی حاشية شرح الوقاية، ۲/۲۸)(تحت قوله: لأن العجم ضيعوا أنسابهم" (وہکذا فی البحر الرائق، ۳/۱۳۱)

نسبی کفاءت کی اصل:

ج-نسبی کفاءت کے سلسلہ میں دراصل مرجع حدیث ہے۔

"قریش بعضهم أكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، و الموالى بعضهم أكفاء لبعض رجل برجل انتهى"۔

اس حدیث کو حاکم نے الفاظ کے تفاوت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔قبیلہ قریش میں بعض بعض کا کفو ہے۔لہٰذا بنو ہاشم اور دیگر قبائل قریش مثلاً بنو عبد شمس وغیرہ آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں ان میں تفاضل کا اعتبار نہیں،البتہ قریش کے علاوہ دیگر عرب کے قبائل قریش کے کفو نہیں، اس لئے کہ قریش کو تمام قبائل عرب پر فوقیت وفضیلت حاصل ہے، اسی طرح عجمی عربی کے لئے کفو نہیں، کیونکہ عرب کو عجم پر فصیلت حاصل ہے اور حدیث میں اس فضیلت کی جو نفی ہے اس سے مراد اخروی فضیلت ہے کہ وہاں صرف تقویٰ معیار ہے باقی اہل عجم آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں ان میں باہم کوئی فرق نہیں (بدائع الصنائع،۲/۳۱۹،ہدایہ،۲/۳۰۰)۔

"و فى البدائع: و أما الحديث فالمراد به أحكام الأخرة إذا لايمكن حمله على أحكام الدنيا لظهور فضل العرب على العجم فى كثير من أحكام الدنيا فيحمل على أحكام الأخره" (بدائع:۲/۳۱۷)۔

۴- موجودہ حالات میں کفاءت میں قدیم الاسلام اور جدید اسلام کی رعایت نہ کرنا خادم کی ناقص رائے میں زیادہ مناسب ہے،اس لئے کہ یہ اسلامی

دعوت میں سدراہ ہے، اگرچہ حضرات فقہاء نے قدیم وجدید کا فرق ملحوظ رکھا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

دورحاضر میں کفاءت میں معتبر امور:

۵- دور حاضر میں مندرجہ ذیل چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا جانا چاہئے، (۱) کفاءت فی الاسلام، (۲) کفاءت فی الدیانۃ، (۳) کفاءت فی الحرفۃ، (۴) کفاءت فی المال، (۵) کفاءت فی العلم۔

کفاءت کا اعتبار صرف عورت کے حق میں ہے:

۶- کفاءت کا اعتبار صرف عورت کے بارے میں کیا جائے گا، یعنی یہ ضروری ہے کہ مرد عورت کے مساوی ہو یا اس سے فائق ہو، مرد کے بارے میں کفائت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہٰذا اگر کوئی مرد بہت علم وفضل و مال والا ہو اور عورت اس کے برعکس ہو تب بھی یہ عورت مرد کے لیے کفو قرار پائے گی، اس لیے کہ مرد صاحب فراش ہوتا ہے اور عورت فراش ہوتی ہے، اس لیے عورت کم تر ہونے سے مرد کی کوئی ذلت نہیں ہے۔

”تعتبر الكفائة فی جانب الرجال للنساء و لاتعتبر فی جانب النساء للرجال: لأن النصوص و ردت بالاعتبار فی جانب الرجال خاصة“ (بدائع للکاسانی:۳۲۰/۲)، الدر المختار مع الشامی:

۲/۷۱ ۲، الهدايه، بخلاف جانبها لأن الزوج مستفرش فلا تغيظه دنائة الفراش" (ہدایہ:۲/۲۹۹ـ۳۰۰)

کفاءت ولی اور عورت دونوں کا حق ہے:

۷-الف: صحیح قول کے مطابق کفائت ولی اور عورت دونوں کا حق ہے، جبکہ بعض حضرات نے حق کفاءت کو ولی کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے۔قال الشامی تحت قول صاحب در المختار و الكفاءة: هی حق الولی لا حقها" وفيه نظر بل حق لها ايضاً" (درمختار مع الشامی:۲/۳۱۷)۔

بغیر ولی کی اجازت کے غیر کفو میں شادی کا حکم:

ب- عاقلہ، بالغہ خاتون نے اگر غیر کفو میں ولی کی رضامندی کے بغیر نکاح کرلیا تو یہ نکاح بالاتفاق لازم نہیں ہوا، البتہ مذکورہ نکاح کی صحت وعدم صحت میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ مذکورہ نکاح صحیح ہے، لیکن اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہے، اور قاضی سے فسخ کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، لیکن دوسرا قول جو اس زمانہ میں مفتی بہ ہے وہ یہ ہے کہ نکاح بالکلیہ منعقد وصحیح نہ ہو (درمختار مع الشامی،۲/۲۹۶ـ۹۷)۔

ج۔ولی مذکورہ نکاح کو بذریعہ قاضی فسخ کراسکتا ہے۔

"وللولی الاعتراض فی غير الكفوء فيفسخه القاضی"

(درمختار مع الشامی،۲/۷ ۳۹)۔

ولی کو فسخ نکاح کا کب حق ہوگا؟

۸-صورت مذکورہ میں لڑکی اور اس کے اولیاء کو بذریعہ قاضی نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا جبکہ ابتداء عقد میں خلاف واقعہ بیان کردہ نسب یا معاشی وسماجی حالت بعد میں ظاہر شدہ واقعی حالت سے ادنی وکمتر ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء میں جس نسب یا اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز جو ذکر کی گئی بعد میں ظاہر شدہ واقعی حالت کے مماثل ہوگی یا اعلیٰ ہوگی یا ادنی ہوگی، دوصورتوں میں لڑکی یا اولیاء کو فسخ کرانے کا اختیار نہیں، باقی تیسری صورت میں اختیار ہے، جیسا کہ ''بدائع'' اور ''شامی'' میں ہے۔

" ولو أظهر رجل نسبه لامرأة، ثم ظهر نسبه على خلاف ما أظهره، فالأمر لايخلوا إما أن يكون المكتوم مثل المظهر و إما أن يكون أعلى عنه و إما أن يكون أدنى منه فإن كان مثله بأن أظهر أنه تميمي ثم ظهر أنه عدوى فلا خيار لها، و إن كان أعلى منه فلا خيار لها أيضا و إن كان أدون منه فلها الخيار" (بدائع للکاسانی،۲/۳۲۱)۔

"لو انتسب الزوج لها نسبا غير نسبه فإن ظهر دونه وهو ليس بكفوء فحق الفسخ للكل و إن كان كفوء فحق الفسخ لها دون الأولياء و إن كان ما ظهر فوق ما أخبر فلا فسخ لأحد" (شامی،۲/۳۱۷)۔

دلائل:

(۱) شامی ص: ۸۵، کراچی

(۲) شامی ص: ۸۲، ج:۳، کراچی

قال الزيلعى: وتعتبر الكفاء ة عند ابتداء العقد و زوالها بعد ذالک لايضر و لايوجب الخيار كالمبيع إذا تعيب عند المشترى.

(تبيين الحقائق ص: ۱۲۸، ج:۲، بيروت)

قال فى الفتاوى: تعتبر أى الكفاء ة عند ابتداء النكاح ولا يعتبر استمرارها بعد ذلک حتى لو تزوجها و هو كفء ثم صار فاجراً لايفسخ النكاح ثم الكفائة إنما تعتبر لحق النساء لا لحق الرجال.

(الجوهرة النيرة ص: ۱۱، ج:۲، المطبعة الخيرية)

(۳) فقد قال عامة العلماء: أنها شرط النكاح، و قال الكرخى: ليست بشرط أصلا و هو قول مالک و سفيان الثورى و الحسن البصرى و احتجوا بما روى أن أبا طيبة خطب أبى بنى بياضة فأبوا أن يزوجوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكحوا أبا طيبة إن لم تفعلوا تكن فتنة فى الأرض و فساد كبير.

(بدائع الصنائع ص: ۳۱۷، ج:۲، بيروت)

(۴) حاشية الكنز ص: ۱۰۲، كتاب النكاح

(۵) شامی مع الدر ص: ۸۶، ج:۳، کراچی

(۶) شرح الوقایۃ ص: ۲۹-۲۸، ج:۲، کتاب النکاح

(۷) بدائع الصنائع ص: ۳۱۹، ج:۲، بیروت

(۸) تعتبر الكفاءة فی الحرية والإسلام و هذا فی حق العجم لانهم يفتخرون بهما دون النسب، وهذا لأن الكفر عيب و كذا الرق.

(تبيين الحقائق ص: ۱۲۹، ج:۲، بيروت)

(۹) (الدر المختار شرح تنوير الابصار ص: ۱۸۶، ج:۱، دار الكتب العلمية)

و فی الهداية: ثم الكفاءة تعتبر فی النسب لأنه يتم به التفاخر.

(هداية ص: ۳۲۰، ج:۲، دار الكتاب)

(كنز الدقائق ص: .... كتاب النكاح)

و هكذا فی: (مجمع الأنهر ص: ۳۴۰، ج:۱، دار إحياء التراث العربی)

(النهر الفائق ص: ۲۱۹، ج:۲، زكريا)

(البحر الرائق ص: ۱۳۹، ج:۳، دار الكتاب الإسلامی)

(تبيين الحقائق ص: ۱۲۸، ج:۲، بيروت)

ذكر السرخسی: ألا ترى أن الكفاءة بالنسب تعتبر فی حق العرب و لاتعتبر فی حق العجم و الأصل فی النسبة النسب.

(المبسوط للسرخسی ص: ۸۹، ج:۸، دار المعرفة بیروت)

(۱۰) (بدائع الصنائع ص: ۳۱۹، ج:۲، بیروت)

(المبسوط للسرخسی ص: ۱۶۹، ج:۳، دار المعرفة بیروت)

(هدایة ص: ۳۲۰، ج:۲، دار الکتاب دیوبند)

(المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی ص: ۲۳، ج:۳، بیروت)

(تبیین الحقائق ص: ۱۲۹، ج:۲، بیروت)

(البحر الرائق ص: ۱۴۱، ج:۳، دار الکتاب الإسلامی)

(۱۱) هدایة ص: ۳۲۰، ج:۲، دار الکتاب

(۱۲) المصدر السابق ص: ۳۲۰، ج:۲، دار الکتاب

هکذا فی: بدائع الصنائع ص: ۲۳۸، ج:، دار المعرفة بیروت

العنایة شرح الهدایة ص: ۲۹۸، ج:۳، دار الفکر

(۱۳) شامی ص: ۸۷، ج:۳، کراچی)

(۱۴) بدائع الصنائع ص: ۳۱۹، ج:۲، بیروت

و تعتبر فی المال و هو أن یکون مالکاً للمهر و النفقة وهو

المعتبر فی ظاهر الروایة.

(هدایة ص: ۳۲۰، ج:۲، دار الکتاب)

(هکذا فی الشامی ص: ۹۴، ج:۳، کراچی)

(۱۵) بدائع الصنائع ص: ۳۲۰، ج:۲، بیروت

(۱۶) هداية ص: ۳۲۰، ج: ۲، دار الكتاب

البحر الرائق ص: ۱۴۳، ج:۳، دار الكتاب الإسلامى

(۱۲) هداية ص: ۳۲۱، ج: ۲، دارالكتاب ديوبند

(۱۸) شامى ص: ۹۰، ج: ۳، كراچى

بدائع الصنائع ص: ۳۲۰، ج: ۲، بيروت

قال ابن نجيم المصرى: إلا أن التقارب بمنزلة المماثلة فلا مخالفة.

(البحر الرائق ص: ۱۴۳، ج:۳، دار الكتاب الإسلامى)

(۱۹) حاشية شرح الوقاية ص: ۲۸، ج: ۲

(۲۰) (البحر الرائق ص: ۴۵۶، ج:۸، دار الكتاب الإسلامى)

(مجمع الأنهر ص: ۳۴۰، ج: ۱، دار إحياء التراث العربى)

(شامى ص: ۵۰۳، ج:۵، كراچى)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ۳۳۹، ج: ۱)

(تبيين الحقائق ص: ۱۲۹، ج:۲، بيروت)

(المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى ص: ۱۲، ج:۳، بيروت)

(۲۱) بدائع الصنائع ص: ۳۱۹، ج: ۲، بيروت)

(هداية ص: ۳۲۰، ج:۲، دار الكتاب ديوبند)

(المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى ص: ۱۲، ج:۳، بيروت)

(تبيين الحقائق ص: ١٢٩، ج:٢، بيروت)
(الجوهرة النيرة ص: ١١، ج:٢، المطبعة الخيرية)
(درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ٣٣٩، ج:١)
(البحر الرائق ص: ١٤١، ج:٣، دار الكتاب الإسلامى)
(النهر الفائق ص: ٢١٩، ج:٢، زكريا)
(شامى ص: ٨٧، ج:٣، كراچى)
(٢٢) (بدائع الصنائع ص: ٣١٧، ج:٢، بيروت)
(٢٢) (بدائع الصنائع ص: ٣٢٠، ج:٢، بيروت)
(الجوهرة النيرة ص: ١١، ج:٢، المطبعة الخيرية)
(٢٣) (هداية ص: ٣٢٠، ج:٢، دارالكتاب ديوبند)
(حاشية الشامى على التبيين ص: ١٢٨، ج:٢، بيروت)
(البحر الرائق ص: ١٣٧، ج:٣، دار الكتاب الإسلامى)
(شامى مع الدر ص: ٨٥، ج:٣، كراچى)
(العناية شرح الهداية ص: ٢٩٣، ج:٣، دار الفكر)
(٢٤) هداية ص: ٣١٤، ج:٢، دار الكتاب ديوبند)
درر الحكام شرح غرر الأحكام ص: ٣٣٥، ج:١
العناية شرح الهداية ص: ٢٥٨، ج:٣، دار الفكر
(٢٥) بدائع الصنائع ص: ٣٢١، ج:٢، بيروت
(٢٦) شامى ص: ٨٨، ج:٣، كراچى

نکاح میں ولایت کی شرعی حیثیت

ولایت کی لغوی واصطلاحی تشریح اور اس کے اقسام:

ولایت مصدر ہے، اس کے لغوی معنی محبت ونصرت ہے:

اور فقہ وشریعت کی اصطلاح میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ دوسرے پر قول کونافذ کرنا خواہ یہ تنفیذ ذات میں ہو یا مال میں یا دونوں میں چنانچہ صاحب ''درمختار'' ولایت کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

''الولاية تنفيذ القول على الغير تثبت بأربع: قرابة وملك و ولاء و إمامة'' (درمختار مع الشامی:۲/۲۹۶)۔

ولایت علی النفس کی شرطیں:

''ولایت علی النفس'' کے باب میں کچھ شرائط ایسی ہیں جو ولی کے لئے ہیں اور کچھ شرائط مولیٰ علیہ کے لئے ہیں، پہلے ہم ولی کے شرائط ذکر کرتے ہیں: ولی کا عاقل ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، وارث ہونا، لہٰذا بچہ، غلام، مجنون، مرتد ولی نہیں ہوسکتے، اسی طرح کافر مسلمان کا ولی نہیں ہوسکتا، چنانچہ ''بدائع الصنائع''

میں مرقوم ہے:

"أما الذی یرجع إلی الولی فأنواع، منها: عقل الولی، ومنها بلوغه، فلا تثبت الولایة للمجنون والصبی لانهما لیسا من اهل الولایة لما ذکرنا فی ولایة الملک، و منها أن یکون ممن یرث الخروج، لأن سبب ثبوت الولایة و الوارثة واحد و هو القرابة" (۲/۲۳۹)

مولی علیہ کے شرائط:
ولایت کی دوقسمیں:

مولی علیہ سے متعلق شرائط ذکر کرنے سے قبل یہ امر قابل ذکر ہے کہ "ولایت" کی دوقسمیں ہیں:

(۱) ولایت اجبار والزام۔ (۲) ولایت ندب واستحباب۔

اول الذکر، یعنی ولایت اجبار والزام کے لئے یہ شرط ہے کہ مولیٰ علیہ نابالغ لڑکا یا لڑکی ہو، لہٰذا عاقل وبالغ، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ان پر ولایت اجبار نہیں ہوگی، البتہ ولایت ندب واستحباب ضرر ہوگی۔

"و أما الذی یرجع إلی المولی علیه، فنقول: الولایة بالنسبة إلی المولیٰ علیه نوعان: ولایة حتم و إیجاب و ولایة ندب

واستحباب، و أما ولاية الحتم و الإيجاب فشرط ثبوتها على أصل أصحابنا: كون المولى عليه صغيراً أو صغيرة أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكراً أو ثيبا، فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل و لا على البالغة العاقلة'' (بدائع للکاسانی:۲/۲۴۱)

شریعت اسلامیہ نے نکاح و دیگر تصرفات کے مسئلہ میں عاقل بالغ آزاد کو خود مختار قرار دیا ہے، لہٰذا ان کو شریعت کے بیان کردہ رہنما اصول کے مطابق نکاح کرنے کا حق حاصل ہے۔

البتہ نابالغ لڑکا ولڑکی کے نکاح کا اختیار وحق اولیاء کے حوالے کیا گیا ہے، اسی طرح غلام کے نکاح کا حق اس کے آقا ومولیٰ جس کا یہ غلام ہے اس کے حوالے کیا گیا ہے، لہٰذا غلام بلا آقا کی اجازت کے نکاح کر لے تو یہ نکاح درست نہیں ہوگا جب تک آقا اجازت نہ دیدے۔

''ولا ولاية لعبد ولا لصغير ولا لمجنون'' (القدوری:۱۶۰، ہدایہ:۲/۲۹۸)۔

(الف) حضرات حنفیہ کے مسلک کے مطابق نابالغ لڑکا یا لڑکی کی ولایت میں کوئی فرق نہیں ہے، یعنی صغیر وصغیرہ کے اولیاء کو ولایت اجبار حاصل ہے۔

ولایت اجبار کے سلسلہ میں حضرت امام شافعی کی رائے:

لیکن امام شافعی کے نزدیک فرق ہے، انہوں نے ولایت اجبار کا مدار

لڑکے کے بارے میں صغیر اور لڑکی کے بارے میں باکرہ ہونے پر رکھا ہے، لہٰذا ثیبہ، خواہ صغیرہ ہی ہو اس پر ان کے مسلک کے مطابق ولایت اجبار نہیں، جبکہ ہمارے مسلک کے مطابق ولایت اجبار حاصل ہے۔

"فشرط ثبوتها على أصل اصحابنا كون المولى عليه صغيرة أو مجنونا كبيراً أو مجنونة كبيرة، و على أصل الشافعي شرط ثبوت ولاية الاجبار فى الغلام هو الصغر، و فى الجارية البكارة، و الأصل أن هذه الولاية على أصل أصحابنا تدور مع الصغير و جوداً وعدماً فى الصغير و الصغيرة، و عنده فى الصغير كذلك، أما فى الصغيرة فإنها تدور مع البكارة" (البدائع للکاسانی:۲/۲۴۱)

(ب) عاقلہ بالغہ حرہ کو اپنے نفس پر اختیارات حاصل ہیں، لہٰذا ولی کی مرضی کے بغیر وہ اپنا نکاح کر سکتی ہے اور شرعاً یہ نکاح صحیح ہے، ظاہر ہے کہ جب شریعت نے عاقلہ بالغہ کو اختیار دیا ہے اور اپنا حق اختیار استعمال کر رہی ہے، اس لئے شرعاً کوئی گناہ نہیں، لیکن اگر غیر کفو میں یا غبن فاحش کے ساتھ نکاح کیا ہو تو ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے:

"فنفذ نكاح حرة مكلفة بلا رضى ولى والأصل أن كل من تصرف فى ماله تصرف فى نفسه و مالا فلا" (درمختار مع الشامی:۷-۲۹۶/۲)۔

عاقلہ بالغہ کا نکاح احناف کی نظر میں:

(ج) حضرت امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق عاقلہ بالغہ لڑکی کے خود اپنا نکاح کر لینے کی صورت میں خواہ بلا رضاء ولی ہو نکاح درست ہے، لہٰذا اگر بعد میں ولی کو علم ہوا، اس پر ولی نے اجازت دیدی یا رد کر دیا، دونوں صورتوں میں نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، نکاح بحالہ درست وصحیح رہے گا۔

"و على هذا يبنى الحرة البالغة العاقلة إذا زوجت نفسها من رجل أو وكلت رجلا بالتزويج فزوجها فضولى فأجازت، جاز فى قول أبى حنيفة و زفر و أبى يوسف، الأول: سواء زوجت نفسها من كفوءٍ أو غير كفوءٍ بمهر وافر أو قاصر غير أنها إذا زوجت نفسها عن غير كفوء فللأولياء حق الاعتراض" (بدائع للکاسانی: ۲/۲۴۷)

"و كذا فى الهداية" ...... و ينعقد نكاح الحرة البالغة العاقلة برضائها و إن لم يعقد عليها ولى بكراً كانت أو ثيبا عند أبى حنيفة و أبى يوسف فى ظاهر الرواية" (باب الاولیاء والاکفاء، ہدایہ: ۲/۲۹۳)۔

غیر کفوء میں نکاح کا حکم:

عاقلہ بالغہ لڑکی نے اگر خود اپنا نکاح کفوء میں کیا ہے تو یہ نکاح درست وصحیح ہے، لیکن اگر اس نے غیر کفوء میں نکاح کیا ہے تو اس میں فقہاء احناف کی

آراء مختلف ہیں، بعض حضرات کے نزدیک یہ نکاح بالکلیہ منعقد ہی نہیں ہوا، یعنی فاسد و باطل ہے، جبکہ دوسرے حضرات اس کی صحت و انعقاد کے قائل ہیں، البتہ انہوں نے اولیاء کو اعتراض کا حق دیا ہے کہ قاضی صاحب سے نکاح فسخ کرا کے اس کا کفوء میں نکاح کر دیں، صاحب ''درمختار'' نے دوسرے حضرات کے قول کو فساد زمانہ کی وجہ سے مختار للفتوی قرار دیا ہے، اسی طرح علامہ شامیؒ نے بھی دوسرے قول کو احوط یعنی زیادہ محتاط قرار دیا ہے، لیکن ظاہر الروایۃ پہلا ہی قول ہے یعنی خواہ نکاح کفوء میں کیا ہو یا غیر کفوء میں دونوں صورتوں میں نکاح درست و صحیح ہے، البتہ غیر کفوء کی صورت میں اولیاء کو اعتراض کرنے کا حق حاصل ہے:

''ثم ظاهر الرواية لافرق بين الكفوء و غير الكفوء، لكن للولي الاعتراض في غير الكفوء، و عن أبي حنيفة و أبي يوسف أنه لايجوز أصلاً و هو المختار للفتوى لفساد الزمان'' (ہدایہ: ۳۱۴/۲، درمختار علی الشامی: ۲/۲۹۷)

''و إن لم يكن لها ولي أي عصبة فهو أي العقد صحيح نافذ مطلقاً ...... خيار بلوغ'' (درمختار: ۲/۲۹۸)

صغیر اور صغیرہ کو خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے:

صغیر یا صغیرہ کا نکاح نابالغی کے زمانے میں کر دیا گیا تو ان کو بلوغت کے بعد خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے، یعنی ان کو اختیار رہے کہ نابالغ کے زمانے میں

ولی کے منعقد کردہ نکاح کو فسخ کردے یا برقرار رکھے، یعنی فسخ نہ کرے، لیکن خیار بلوغ اس وقت حاصل ہوگا، جبکہ باپ یا دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے ان کا نکاح کرادیا ہو، لہٰذا اگر باپ یا دادا نے نکاح کرایا ہو تو صغیر و صغیرہ کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ باپ و دادا کامل الرای و کامل الشفقۃ ہیں، جبکہ دیگر اولیاء ناقص الشفقۃ ہیں:

"فإن زوجهما الأب أو الجد يعنى الصغير أوالصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما، لأنهما كاملا الرأى وافرا الشفقة، و إن زوجهما غير الأب والجد فلكل واحد منهما الخيار إذا بلغ، إن شاء أقام على النكاح و إن شاء فسخ" (ہدایہ ۲/۲۹۷)۔

"و كذا فى الهندية: (۱/۳۰۴) بتفاوت الألفاظ"

(کفایت المفتی: ۵/۴۷-۴۶)۔

صغیر و صغیرہ کا اختیار کب ساقط ہوتا ہے؟

نابالغ لڑکا یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے اب یہ اختیار بعد البلوغ ختم ہوگا تو اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ بالغہ لڑکی کی دو قسمیں ہیں (۱) باکرہ (۲) ثیبہ: اگر صغیرہ بالغ ہوگئی ہو اور وہ باکرہ ہے تو اس کے بعد البلوغ فوراً رد کرنے کا اختیار ہے۔ لہٰذا اگر وہ خاموش رہی تو یہ اختیار ساقط ہوجائے گا، مجلس بلوغ کے اخیر تک یہ خیار حاصل نہیں ہوگا، اور اگر وہ بالغہ ثیبہ ہو تو بعد البلوغ اس کو خیار بلوغ

اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کہ کوئی صراحۃ یا دلالۃ رضا مندی معلوم نہ ہوجائے۔ بعد البلوغ محض سقوط سے یہ بھی اختیار ساقط نہیں ہوگا، اسی طرح مجلس بلوغ سے اٹھ کر چلے جانے کی صورت میں بھی یہ اختیار ساقط نہیں ہوگا۔

"وبطل خيار البكر بالسكوت لو مختارةً عالمة بأصل النكاح ولايقيد إلى أخر المجلس، و إن جهلت به، و خيار الصغير و الثيب إذا بلغا لا يبطل بالسكوت بلا صريح رضاء أو دلالةعليه كقبلة أو لمس و دفع مهر، و لايبطل بقيامهما عن المجلس" (درمختار علی الشامی ۳۹، ۳۱۱، ۲)

و كذا في الهداية: "ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولايبطل خيار الغلام مالم يقل رضيت و يجيئ منه ما يعلم أنه رضا" (ہدایہ: ۲/ ۲۹۷، وکذا فی الہندیہ: ۱/ ۳۰۴)۔

ولی اقرب کے ہوتے ہوئے ولی ابعد کے نکاح کرانے کا حکم:

اگر ولی اقرب حاضر ہو اور ان کی موجودگی میں ولی ابعد صغیر یا صغیرہ کا نکاح کرائے تو یہ نکاح ولی اقرب کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر ولی اقرب اجازت دے دے تو نافذ ہوجائے گا، اور اگر ناراضگی کا اظہار کرے تو نافذ نہیں ہوگا:

" وإن زوج الصغير أبعد الأولياء فإن كان الأقرب حاضراً و هو من أهل الولاية توقف نكاح الأبعد على اجازته" (هنديه:

۱/۳۰۳، کفایة المفتی: ۵/۴۷) ”وکذا فی الدر المختار علی الشامی: ”و للولی الأبعد التزوج بغیبة الأقرب فلو زوج الأبعد حال قیام الأقرب توقف علی إجازته مسافة القصر“ (۳۱۰/۲)

اگر ولی اقرب کی غیبوبت یعنی غیبت منقطعہ ہو تو پھر ولی ابعد کو نکاح کرانے کا اختیار حاصل ہے (کذا فی الهدایة: ۲۹۹/۲)۔

اولیاء کے کرائے ہوئے نکاح کا حکم:

کتب فقہیہ کے مطالعہ سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں جو ہم ذیل کے سطور میں درج کر رہے ہیں:

ولی یا تو باپ یا دادا ہوگا یا ان دونوں کے علاوہ عصبہ یا ذوی الارحام ہوں گے، دونوں صورتوں میں حکم الگ الگ ہے، اگر ولی باپ یا دادا ہو اور اس نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح غبن فاحش کے ساتھ کر دیا مثلاً غیر کفوء میں نکاح کر دیا یا مہر مثل سے کم میں نکاح کر دیا تو ان دونوں کا کیا ہوا، نکاح نافذ و صحیح ہے بشرطیکہ یہ دونوں بداختیاری میں لوگوں کے درمیان مشہور نہ ہوں، لیکن اگر ان کی بداختیاری قبل العقد لوگوں کے درمیان مشہور ہو تو یہ نکاح نافذ نہیں ہوگا، مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح غبن فاحش کے ساتھ کیا تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔

”و لزم النکاح و لو بغبن فاحش أو زوجها بغیر کفوء، إن

کان الولی المزوج أبا أو جداً لم یعرف منها سوء الاختیار مجانة و فسقا و إن عرف لا یصح النکاح اتفاقا، و إن کان المزوج غیرهما أی غیر الأب و جده لایصح النکاح من غیر کفوء أو بغبن فاحش أصلا" (درمختار علی الشامی:۳۰۴-۳۰۵)۔

معروف بسوء الاختیار ماجن فاسق متهتک ......ولی کے معروف بسوءالاختیار سے مراد یہ ہے کہ ولی بداختیاری میں اس عقد سے قبل لوگوں کے درمیان معروف ومشہور ہومثلاً فاسق ہو یاماجن ہو یالالچی ہو یا بےوقوف ہو۔

فاسق اس کو کہتے ہیں کہ جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اور ماجن اس کو کہتے ہیں جو اپنے فعل کی پرواہ نہ کرے اور اگر اس کو کچھ کہا جائے تب بھی وہ اس کی کوئی پرواہ نہ کرے، یعنی وہ ہلکے دماغ کا ہو، چنانچہ شامی میں مرقوم ہے:

"و فی المغرب: الماجن الذی لایبالی ما یصنع و ما قیل له الخ والحاصل: أن المانع هو کون الأب مشهوراً بسوء الاختیار قبل العقد: فإذا لم یکن مشهوراً بذلک ثم زوج بنفسه من فاسق صح الخ" (شامی:۳۰۴/۲)۔

نکاح میں اولیاء کی ترتیب:

نکاح کے معاملے میں حقیقتاً و اصلاً ولی، عصبات ہیں اور ان میں الاقرب فالاقرب کی ترتیب ہوگی، لہٰذا سب سے پہلے ولی عصبہ بنفسہ ہے، اس

کے بعد عصبہ لغیرہ، اس کے بعد عصبہ مع غیرہ، اور اگر عصبات موجود نہ ہوں تو ذوی الارحام کو "الأقرب فالأقرب" کے اعتبار سے ولی اقرب قرار دیا جائے گا، اور اگر ذوی الارحام بھی موجود نہ ہو تو بادشاہ وقت پھر قاضی۔

"الولی فی النکاح لا المال العصبة بنفسه علی ترتیب الإرث والحجب، فإن لم یکن عصبة فالولایة للأم ثم الأب ثم للبنت ثم لبنت الإبن ثم ذوی الارحام ثم للسلطان" (درمختار الشامی: ۳۱۱/۲، ۳۱۲، ۳۱۳)۔

"وکذا فی الهدایة: "والولی هو العصبة، الترتیب فی العصبات فی ولایة النکاح کالترتیب فی الإرث والأبعد محجوب بالأقرب" (ہدایہ: ۲۹۶/۲)۔

اگر لڑکی کے یکساں درجہ کے ایک سے زائد ولی ہوں تو ایک یا بعض ولی کی اجازت سے نکاح صحیح ودرست ہے، تمام مساوی اولیاء کا اتفاق ضروری نہیں اس لئے کہ اس میں تجزی نہیں ہے:

"فرضی البعض من الأولیاء قبل العقد أو بعده کالکل لثبوته لکل کما لو استووا فی الدرجة" (درمختار علی الشامی: ۲۹۸/۲)۔

دلائل:

(۱) (شامی ص: ۵۵، ج: ۳، کراچی)

(بدائع لاصنائع ص: ۲۵۳، ج: ۲، بیروت)

(المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی ص: ۸۵، ج:۸، الفصل العشرون، فیما یجوز فیه قضاء القاضی و مالا یجوز، بیروت)

(العنایة شرح الهدایة ص: ۲۵۳، ج:۷، کتاب آداب القاضی، دار الفکر)

(البحر الرائق ص: ۱۱۷، ج:۳، باب الأولیاء و الأکفاء دار الکتاب الإسلامی)

(۲) (بدائع الصنائع ص: ۲۴۱، ج: ۲، بیروت)

(۳) المصدر السابق ص: ۲۴۱، ج: ۲، بیروت)

(حاشیة الشرنبلالی علی درر الحکام شرح غرر الأحکام ص: ۳۳۷، ج: ۱، دار إحیاء الکتب العربیة)

(حاشیة الشلبی علی التبیین ص: ۱۱۷، ج: ۲، بیروت)

(فتح القدیر ص: ۲۵۵، ج:۳، باب الأولیاء و الأکفاء، دار الفکر)

(۴) (کتاب قدوری ص: ۱۴۵، کتاب النکاح)

(هدایة، ص:۳۱۸، ج: ۲، دار الکتاب)

(العنایة شرح الدرایة، ص: ۲۸۴، ج:۳، دار الفکر)

(درر الحکام شرح غرر الاحکام ص: ۳۳۸، ج: ۱،

دار إحياء الكتب العربية)

(النهر الفائق، ص: ۲۱۳، ج: ۲، زكريا)

(مجمع الأنهر ، ص: ۳۳۷، ج: ۱)

(۵) (بدائع الصنائع، ص: ۲۴۱، ج: ۲، بيروت)

(۶) (الدر المختار مع الشامی، ص: ۵۶، ج:۳، كراچی)

(۷) (بدائع الصنائع، ص: ۲۴۷، ج: ۲، بيروت)

(۸) هداية، ص: ۳۱۳، ج: ۲، دارالكتاب ديوبند)

(العناية شرح الهداية، ص: ۲۵۶، ج:۳، دار الفكر)

(الجوهرة النيرة، ص: ۶، ج: ۲، المطبعة الخيرية)

(فتح القدير، ص: ۲۵۶، ج:۳، دار الفكر)

(۹) هداية، ص: ۳۱۴، ج: ۲، باب الأولياء و الأكفاء، دار الكتاب ديوبند)

(ملتقى الأبحر، ص: ۴۹۰، ج: ۱)

(الدر المختار مع الشامی، ص: ۵۶، ج:۳، كراچی)

(بدائع الصنائع، ص: ۲۴۹، ج: ۲، بيروت)

(المحيط البرهانی فی الفقه النعمانی، ص: ۴۶، ج:۳، بيروت)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام، ص: ۳۳۵، ج: ۱، دار إحياء الكتب العربية)

(فتح القدیر، ص: ۲۵۸، ج:۳، دار الفکر)

(هداية، ص: ۳۱۷، ج:۲، دار الکتاب دیوبند)

(۱۱) (الدر المختار مع الشامی، ص: ۴۷، ج:۳، کراچی)

(تبیین الحقائق، ص: ۱۴۳، ج:۲، بیروت)

(بدائع الصنائع، ص: ۳۱۶، ج:۲، بیروت)

(هداية، ص: ۳۱۷، ج:۲، دار الکتاب دیوبند)

(العناية شرح الهداية، ص: ۲۸۱، ج:۳، دار الفکر)

(النهر الفائق، ص: ۳۱۲، ج:۲، زکریا)

(۱۲) هداية، ص: ۳۱۷، ج:۲، دار الکتاب دیوبند)

(۱۳) (هندية، ص: ۲۸۵، ج:۱، رشیدیه)

(۱۴) (شامی، ص: ۸۱، ج:۳، کراچی)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام، ص: ۳۳۸، ج:۱، دار إحياء الكتب العربية)

(تبیین الحقائق، ص: ۱۲۷، ج:۲، بیروت)

(البحر الرائق، ص: ۱۳۵، ج:۳، بیروت)

(البحر الرائق، ص: ۱۳۵، ج:۳، دار الکتاب الإسلامی)

(النهر الفائق، ص: ۲۱۶، ج:۲، زکریا)

(۱۵) (شامی، ص: ۶۷، ج:۳، کراچی)

(١٦) (شامی، ص: ٦٦، ج:٣، کراچی)

(منحة الخالق على البحر الرائق، ص: ١۴۴، ج:٣، دار الكتاب الإسلامى)

(١٧) (شامی، ص: ٦٧، ج:٣، کراچی)

(درر الحكام شرح غرر الأحكام، ص: ٣٣٨، ج: ١، دار إحياء الكتب العربية)

(مجمع الأنهر، ص: ٣٣٧، ج: ١، دار إحياء التراث العربى)

(١٨) (هداية، ص: ٣١٦، ج: ٢، دار الكتاب ديوبند)

(العناية، ص: ٢٧۴، ج:٣، دار الفكر)

(فتح القدير، ص: ٢٧٣، ج:٣، دار الفكر)

(١٩) (هداية، ص: ٣١٦، ج: ٢، دار الكتاب ديوبند)

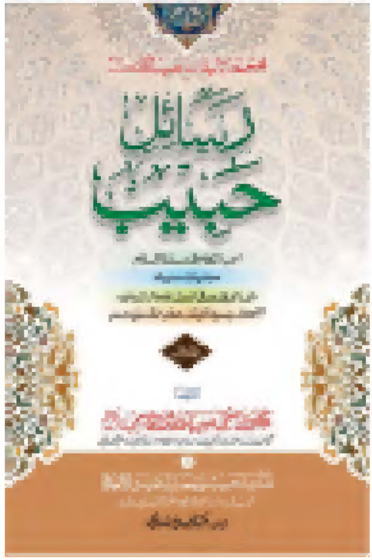
(العناية شرح الهداية، ص: ٢٧٧، ج:٣، دار الفكر)

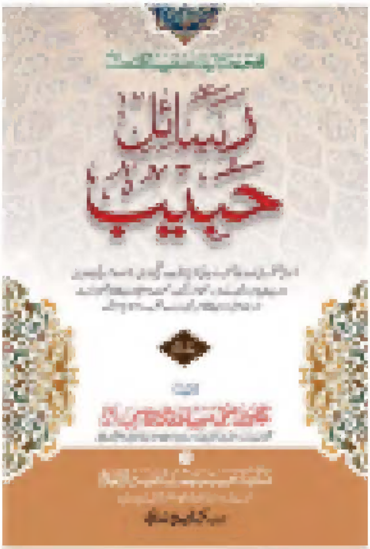
(فتح القدير، ص: ٢٧٧، ج:٣، دار الفكر)

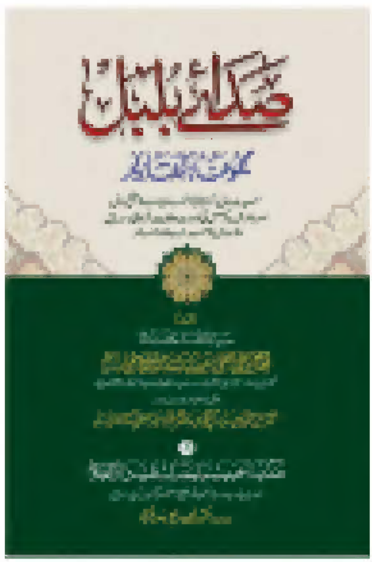
(٢٠) (شامی، ص: ٥٧، ج:٣، کراچی)

(تبيين الحقائق، ص: ١٢٨، ج: ٢، بيروت)

(البحر الرائق، ص: ١٣٨، ج:٣، دار الكتاب الإسلامى)


رسائل
حبیب


رسائل
حبیب


صدائے بلبل



نشے میں دی گئی طلاق کا حکم

کتب فقہ وفتاوی کے تتبع وجستجو کے بعد ''طلاق سکران'' کے وقوع وعدم وقوع کے بارے میں دو طرح کی رائیں سامنے آتی ہیں: اکثر صحابہ کرام ائمہ اور فقہاء سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں جبکہ بعض حضرات سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانتے۔

قائلین عدم وقوع:

حضرت عثمان غنی، حضرت امام شافعیؒ (ایک قول کے مطابق) حضرات حنفیہ میں سے امام طحاوی، امام کرخی محمد بن مسلمہ۔

قائلین عدم وقوع کے دلائل:

تمام کتب فقہیہ میں قائلین عدم وقوع کی جانب سے صرف ایک دلیل مذکور ہے وہ ہے ''زوال عقل''یعنی نشہ آور چیز کے پینے سے جب اس کی عقل زائل ہوگئی تو وہ غیر عاقل کے حکم میں ہوگیا، خواہ مباح چیز کے پینے سے نشہ آیا ہو یا کسی حرام چیز کے پینے سے اور وقوع طلاق کے لئے عقل کا صحیح سالم ہونا متفقہ طور پر

ضروری ہے کیونکہ طلاق دینا ایک طرح کا تصرف ہے اور غیر عاقل کا تصرف جائز نہیں ہے جیسا کہ مجنون اور غیر عاقل بچے کی طلاق باتفاق ائمہ واقع نہیں ہوتی اس کی علت صرف عدم عقل ہے اسی طرح یہاں بھی جب نشہ کی وجہ سے عقل زائل ہوگئی تو وہ غیر عاقل کے حکم میں ہوگیا اور غیر عاقل کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

"وعن عثمان أنه قال لايقع طلاقه و به أخذ الطحاوی والكرخي و هو أحد قولي الشافعي".

"وجه قولهم أنه عقله زائل و العقل من شرائط أهلية التصرف لما ذكرنا و لهذا لايقع طلاق المجنون و الصبى الذى لايعقل والذى زال عقله بالبنج والداء" (بدائع الصنائع:۹۹/۳،ہدایہ ثانی:۳۳۸)۔

مذکورہ بالا ائمہ وفقہاء کے علاوہ تقریباً سبھی حضرات طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں۔

قائلین وقوع کے دلائل:

کتب فقہیہ میں قائلین وقوع طلاق کی جانب سے عام طور پر تین دلائل ملتے ہیں ان تینوں میں سے مشترکہ طور پر جو دلیل سبھی فقہاء نے پیش کی ہے وہ شوہر کی تعزیر ہے، یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ طلاق سکران واقع نہ ہو چونکہ نشہ کی حالت میں انسان عقل کھودیتا ہے، لیکن از راہ زجر طلاق سکران نافذ کی جاتی ہے سوائے اس کے کہ اس نے کسی مباح چیز کا استعمال کیا ہو اور اسے نشہ آ گیا ہو یا

ایسی حالت میں نشہ آور شئ استعمال کی جب اس کے لئے اس کا استعمال مباح تھا اور نشہ میں اس نے طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

"ولأن عقله زال بسبب هو معصية فينزل قائما عقوبة عليه و زجراً له عن ارتكاب المعصية" (بدائع الصنائع:۳/۹۹، البحر الرائق: ۳/۲۴۷، شامی:۲/۴۲۳، الجوہرۃ النیرۃ:۲/۵۶، ہدایہ ثانی:۳۳۸)۔

کسی حرام شئ کے استعمال کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص کو حکماً و تقدیراً عاقل ماننے پر صاحب بدائع جزئیہ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وهذا لو قذف انساناً وقتل يجب عليه الحد و القصاص أنهما لايجبان على غير العاقل على أن عقله جعله قائماً وقد يعطى للزائل حقيقة حكم القائم تقديراً" (بدائع الصنائع:۳/۹۹)۔

یعنی جس طرح نشہ میں مبتلا شخص کے گالی دینے اور کسی کو قتل کرنے پر حد اور قصاص واجب ہوتا ہے تقدیراً عاقل سمجھتے ہوئے اسی طرح یہاں بھی طلاق کے باب میں حکماً عاقل سمجھا جائے گا۔

علامہ ابن نجیم صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں کہ حرام شئ کے استعمال کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص شریعت کی نظر میں اوامر و نواہی اور دیگر تمام فروعیات کا مخاطب رہتا ہے جیسے اگر نماز چھوٹ جائے تو بعد میں قضاء کرنی پڑے گی اس سے یہ معلوم ہوا کہ شریعت نے ایسے شخص کو از راہ زجر و توبیخ حکماً عاقل مانا ہے اور عاقل کی طلاق واقع ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہے، لہٰذا ایسے شخص کی بھی طلاق

واقع ہوجائے گی۔

"لأن الشارع لما خاطبه في حال سكره بالأمر والنهي بحكم فرعي عرفنا أنه اعتبره كقائم العقل تشديداً عليه" (البحر الرائق:۳/۲۴۷)۔

۲- وقوع طلاق کے قائلین کی جانب سے دوسری دلیل کلام پاک کی آیت پیش کی گئی ہے:

"الطلاق مرتان إلى قوله تعالىٰ فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (سورہ بقرہ) یعنی اگر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دیا تو وہ عورت طالق پر حرام ہوجائے گی یہاں اللہ تعالیٰ نے کوئی تفصیل نہیں بیان کی کہ وہ حالت نشہ میں ہو یا نہ ہو معلوم ہوا کہ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہوجائے گی۔

"ولنا عموم قوله عزوجل الطلاق مرتان الى قوله تعالىٰ فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره من غير فصل بين السكران و غيره إلا من نص بدليل قوله عليه لاالصلوة والسلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمعتوه" (بدائع الصنائع:۳/۹۹)۔

۳- قائلین وقوع طلاق کی جانب سے دلیل دیتے ہوئے علامہ شیخ ابوبکر بن علی بن محمد صاحب جوہرہ فرماتے ہیں:

"ولأنه مكلف العدد كما إذا قال كعدد الألف" (الجوہرة النیرة:۲/۵۶)

یعنی نشہ میں مبتلا شخص حقیقتاً تو عاقل نہیں ہے، لیکن شریعت کی نظر میں تقدیراً عاقل ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ عدد کا مکلّف ہے، یعنی ایک دو تین جتنی مرتبہ طلاق دے گا اتنی ہی معتبر ہوگی، اسی طرح حالت نشہ میں اگر کسی کا کچھ اقرار کرتا ہے تو اس پر وہ لازم ہو جائے گا اب جتنا اقرار کرتا ہے اتنا ہی لازم ہوگا، اگر شریعت اسے عاقل نہ مانتی تو اس کا بیان کردہ عدد معتبر نہ مانا جاتا اس سے معلوم ہوا کہ یہ عاقل ہے اور عاقل کی طلاق واقع ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام:

مندرجہ بالا پوری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ عام صحابہ کرام اور ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام شئ کے استعمال سے پیدا شدہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق نافذ ہوگی جیسا کہ اس کے دیگر تمام تصرفات باتفاق ائمہ نافذ ہوتے ہیں دلائل میں تقریباً سبھی کتابوں میں مشترکہ طور پر جو چیز ملتی ہے وہ ہے شوہر کی زجر وتوبیخ از راہ زجر ہی اس کے دیگر تمام تصرفات نافذ ہیں، جیسے عتاق، بیع، اقرار، اقراض استقراض وغیرہ اسی طرح طلاق بھی ایک تصرف ہے اس لئے اس باب میں بھی اس کو تقدیراً عاقل مانا جائے۔

اس کے علاوہ تقدیراً عاقل ہونے کی کئی جزئیات پیش کئے گئے ہیں جس سے واضح طور پر یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ شریعت کی نظر میں عاقل ہے۔

اظہار رائے وتأثر:

فریقین کے دلائل اور تمام گوشوں پر نظر کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ قائلین وقوع طلاق کے دلائل زیادہ قوی اور مضبوط ہیں ان حضرات کی پیش کردہ باتوں میں قوت زیادہ پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ سے آج تک وقوع طلاق کا فتوی دیا جارہا ہے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں: ”و به یفتی“ ۔

اس لئے سوالنامہ میں ذکر کردہ موجودہ معاشرت کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں لکھی ہوئی تمام تفصیلات سے متفق ہونے کے باوجود اس خادم کی رائے یہ ہے کہ حرام شئ کے استعمال سے نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کو نافذ قرار دیا جائے، جیسا کہ شروع زمانے سے چلا آرہا ہے اوراس میں کسی طرح کی کوئی ڈھیل اور شفقت نہ برتی جائے، ورنہ شریعت کھیل ہوکر رہ جائے گی جو چاہے گا بلا جھجک شراب جیسی نشہ آور چیز استعمال کرے گا اوراس طرح فاسق کو فسق میں مبتلا ہونے کا سامان فراہم ہوجائے گا، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب ”البحر الرائق“ فرماتے ہیں:

دلائل:

”وفی البزازية المختار فی زماننا لزوم الحد لأن الفساق

يجتمعون عليه، و كذا المختار وقوع الطلاق لأن الحد يحتال لدرئه والطلاق يحتاط فيه" (البحر الرائق: ٣/٢٤٧، کراچی پاکستان)

(بدائع الصنائع، ص: ٩٩، ج:٣، بيروت)

(هداية، ص: ٣٥٨، ج:٢، دار الكتاب ديوبند)

(النتف فى الفتاوى للسغدى، ص: ٣٤٩، ج:١)

(المحيط البرهاني في الفقه، النعماني، ص: ٢٠٦، ج:٣، بيروت)

(تبيين الحقائق، ص: ١٩٦، ج:٢، بيروت)

(العناية شرح الهداية، ص: ٤٨٩، ج:٣، دار الفكر)

(البحر الرائق، ص: ٢٦٦، ج:٣، دار الكتاب الإسلامى)

(شامى مع الدر المختار، ص: ٢٤١، ج:٣، کراچی)

(الفقه الاسلامى و أدلته، ص: ٣٠٣٩، ج:٤، دار الفكر المعاصر)

(٢) (بدائع الصنائع، ص: ٩٩، ج:٣، بيروت)

(البحر الرائق، ص: ٢٦٦، ج:٣، دار الكتاب الإسلامى)

(الجوهرة النيرة، ص: ٣٨، ج:٢، المطبعة الخيرية)

(هداية، ص: ٣٥٩، ج:٢، دار الكتاب ديوبند)

(مجمع الأنهر، ص: ٢٨٥، ج:١، دار إحياء الكتب العربية)

(۳) بدائع الصنائع، ص: ۹۹، ج:۳، بیروت

(۴) البحر الرائق، ص: ۲۶۶، ج:۳، دار الکتاب الإسلامی

(۵) بدائع الصنائع، ص: ۹۹، ج:۳، بیروت

(۶) سورۃ البقرة، رقم الآیة: ۲۳۰

(۷) الجوهرة النیرة، ص: ....

(۸) البحر الرائق، ص: ۲۶۶، ج:۳، دار الکتاب الإسلامی

و هکذا أفتی کبار علماء الهند فی زمانهم من یطلب فلیراجع إلی فتاواهم.

(فتاوی دار العلوم دیوبند، ص: ۸۶، ج: ۹)

(فتاوی رحیمیة، ص: ۲۶۸، ج:۸، دار الاشاعت)

(احسن الفتاوی، ص: ۱۸۲، ج:۵، زکریا)

(فتاوی خیریة، ص: ۳۳۷، ج:۵، مکتبة خیریة)

(فتاوی محمودیة، ص: ۲۸۴، ج:۱۲، مکتبة شیخ الاسلام)

(فتاوی عثمانی، ص: ۳۲۷، ج: ۲، زکریا)

اسقاط حمل کی تفصیلی بحث

تعریف:

لغت میں لفظ ''اسقاط'' کا اطلاق دو صورتوں میں ہوتا ہے۔

(۱) ادھوری خلقت یا ادھوری مدت کے حمل کا گرا دینا، خواہ عورت کی طرف سے ہو یا اس کے علاوہ کی طرف سے اور اسقاط، خواہ فاعل کے فعل سے ہو یا من جانب اللہ، بہر صورت لغوی اعتبار سے اس پر اسقاط کا اطلاق صادق آتا ہے۔

(۲) اور فقہاء کے کلمہ اجہاض کا استعمال اس معنی لغوی سے خارج نہیں ہے (یعنی حضرات فقہاء کے کلام میں بھی لفظ اجہاض اپنے معنی لغوی ہی میں مستعمل ہے)، اور اکثر حضرات فقہاء لفظ اجہاض کی تعبیر اس کے مرادف الفاظ سے کرتے ہیں، مثلاً: اسقاط، اِلقاء، طرح، املاص۔ جس طرح فقہاء اس معنی کے لئے کلمہ ''تذفیف'' کا بھی استعمال کرتے ہیں۔

اسقاط حمل کا حکم شرعی:

بعض فقہاء نے روح پڑنے کے بعد اور اس سے پہلے استقرار کے بعد

اسقاط کے حکم میں فرق کیا ہے (یعنی نطفہ میں روح پڑنے سے قبل اسقاط کا حکم اور ہے اور روح پڑ جانے کے بعد حکم اور ہے، چونکہ نطفہ میں روح پڑ جانے کے بعد اسقاط حمل کا حکم متفق علیہ ہے، اسی لئے اس سے ابتداء مناسب معلوم ہوتا ہے۔اس کے بعد صرف استقرار حمل، یعنی روح پڑنے سے قبل والی صورت کا حکم آئے گا، نیز حضرات فقہاء کی آراء ورجحانات کا بھی ذکر آئے گا۔

روح پڑنے کے بعد اسقاط حمل کا حکم:

نطفہ میں ایک سو بیس ۱۲۰/دن کے بعد جان پڑتی ہے، جیسا کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے جس کے راوی حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ ہیں کہ تم میں سے ہر ایک کی تخلیق ماں کے پیٹ میں اس طرح ہوتی ہے کہ منی کا قطرہ چالیس دن نطفہ رہتا ہے، پھر چالیس دن علقہ (دم بستہ) رہتا ہے، پھر چالیس دن مضغہ (لوتھڑا) رہتا ہے، تب فرشتہ اس میں روح ڈالتا ہے، روح کے پڑنے کے بعد اسقاط حمل کی حرمت پر فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ حضرات فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے کہ جنین میں روح پڑنے کے بعد اسقاط بالاجماع حرام ہے اور اس حال میں اسقاط بلا اختلاف اس کا قتل ہے۔

روح کے پڑنے کے بعد مطلقاً اسقاط حمل کی حرمت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء اسقاط کو بہر صورت حرام قرار دیتے ہیں، خواہ اس حمل کو باقی رکھنے میں ماں کی زندگی کو کوئی خطرہ درپیش ہو یا نہ ہو، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی نے

اس کی تصریح کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر جنین زندہ ہو اور اس کو باقی رکھنے میں ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو تب بھی اسقاط جائز نہیں، اس لئے کہ جنین کی وجہ سے ماں کی موت موہوم ہے اور امر موہوم کی وجہ سے کسی انسان کا قتل جائز نہیں۔

روح پڑنے سے پہلے اسقاط حمل کا حکم:

جان پڑنے سے پہلے اسقاط حمل کے حکم شرعی میں فقہاء کے مختلف رجحانات اور متعدد اقوال ہیں، یہاں تک کہ ایک ہی مسلک میں بہت سے اقوال موجود ہیں۔

بعض فقہاء نے مطلقاً جائز قرار دیا ہے، اس کا تذکرہ بعض فقہاء حنفیہ نے بھی کیا ہے کہ جب تخلق نہ ہو اس وقت تک اسقاط حمل جائز ہے اور ان فقہاء کی عبارت میں تخلق سے روح کا پڑنا مراد ہے، اور اس اباحت کے قول میں فقہاء مالکیہ میں سے لخمی رحمہ اللہ منفرد ہیں، چنانچہ انہوں نے چالیس دن سے قبل اسقاط کی بات کہی ہے۔ اور فقہاء شافعیہ میں ابو اسحٰق مروزی بھی چالیس دن سے پہلے اسقاط حمل کے جواز کے قائل ہیں، اور فقیہ رملی کا خیال یہ ہے کہ اگر زنا کا نطفہ ہو تو روح پڑنے سے پہلے اسقاط حمل جائز ہے۔ اور حمل کے ابتدائی مراحل میں فقہاء حنابلہ اسقاط کے جواز کے قائل ہیں، اس کے لئے ان لوگوں نے عورتوں کے لئے ایسی جائز دواؤں کے استعمال کی اجازت دے رکھی ہے جو نطفے کو گرا دے، لیکن ایسی دوائیں جو علقہ کو گرا دیں اس کی اجازت یہ حضرات بھی

نہیں دیتے، اور ابن عقیل سے مروی ہے کہ جب تک روح جسم میں نہ پڑ جائے اس وقت تک اسقاط حمل کوئی فعل عبث نہیں، ابن عقیل کی اس بات سے مفہوم ہوتا ہے کہ اسقاط حمل حرام نہیں، اور ''فروغ'' نامی کتاب کے مصنف کا فرمان ہے کہ ابن عقیل کے کلام کی وجہ ہے۔

بعض فقہاء صرف عذر کی حالت میں اسقاط حمل قبل نفخ الروح کو جائز قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا حقیقی اور اصلی مذہب یہی ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ''فتاوی خانیہ'' کی ''کتاب الکراہت'' سے یہ جزئیہ نقل کیا ہے کہ بغیر عذر کے اسقاط حمل جائز نہیں، اس لئے کہ اگر کوئی محرم جو حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہو اور وہ بحالت احرام کسی شکار کے انڈے کو توڑ ڈالے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ انڈا شکار کی اصل ہے، لہٰذا جب اس صورت میں جزاء کا مطالبہ و مواخذہ ہے تو جب عورت بلا عذر اسقاط حمل کر دے تو گناہ ضرور ہوگا، اس سے کم کوئی درجہ نہیں، چونکہ اس نے بلا عذر حمل ساقط کیا ہے، اور ابن وہبان سے منقول ہے کہ اسقاط حمل کے اعذار میں سے یہ بھی ہے کہ ظہور حمل کے بعد عورت کا دودھ ختم ہو جائے اور بچہ کے والد کے پاس اتنا مال نہ ہو کہ وہ کسی دودھ پلانے والی عورت کو کرایہ پر رکھ سکے جس کی وجہ سے بچہ کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ اور ابن وہبان یہ بھی فرماتے ہیں کہ اسقاط حمل کی اباحت کا قول ضرورت پر محمول ہے۔ اور فقہاء حنابلہ و شافعیہ و مالکیہ میں سے جو حضرات بلا قید عذر اسقاط کو جائز کہتے ہیں وہ عذر کی صورت میں بدرجہ اولیٰ اسقاط کو جائز کہیں گے، اور خطیب شربینی نے امام

زرکشی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی عورت کو مباح دوا کے استعمال کی ضرورت پڑ جائے جس کے سبب اسقاط حمل ہو جائے تو اس صورت میں بھی مناسب یہ ہے کہ عورت کو اس دوا کے استعمال کی وجہ سے ضامن نہ قرار دیا جائے۔

بعض فقہاء نے اسقاط قبل نفخ الروح کو بلا کسی قید کے مکروہ قرار دیا ہے، اسی کے قائل فقہاء حنفیہ میں سے علی ابن موسیٰ ہیں، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے علی ابن موسیٰ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ نفخ روح کا زمانہ گزر جانے سے قبل اسقاط مکروہ ہے، اس لئے کہ رحم میں نطفہ پڑنے کے بعد مآلاً اس میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کو زندگی کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے اور یہی مالکیہ کی بھی رائے ہے کہ چالیس دن سے ایک دن قبل بھی اسقاط مکروہ ہے، اور شافعیہ کا قول محتمل ہے، یعنی کراہت تنزیہی اور تحریمی دونوں کا احتمال ہے، فقیہ رملی کہتے ہے کہ اسقاط قبل نفخ الروح کو خلاف اولیٰ نہیں کہنا چاہئے، بلکہ محتمل کہنا چاہئے کہ جس میں کراہت تنزیہہ وتحریم دونوں کا احتمال ہے، لیکن اگر نفخ روح کا زمانہ قریب ہو تو کراہت تحریم کا پہلو قوی ہوگا، اس لئے کہ یہ جرم ہے۔

بعض فقہاء نے اسقاط قبل نفخ الروح کو حرام قرار دیا ہے اور مالکیہ کا معتمد قول یہی ہے۔ علامہ دردیر کہتے ہیں کہ رحم میں قرار شدہ منی کو نکالنا جائز نہیں، اگرچہ چالیس دن سے پہلے ہی کیوں نہ ہو اور دسوقی نے دردیر کے قول پر یہ اضافہ کیا ہے کہ یہی قول معتمد ہے۔ اور ایک قول ضعیف یہ ہے کہ روح پڑنے سے

پہلے اسقاط مکروہ ہے، دردیر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان کی عبارت میں عدم سے مراد تحریم ہے، جیسا کہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ ہر وہ نطفہ جس کو عورت جنایتاً گرادے، خواہ وہ مضغہ ہو یا علقہ جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس سے بچہ کی تخلیق ہوتی، اس میں ''غرہ'' واجب ہے۔ اور ابن رشد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت امام مالک رحمہ اللہ نے غرہ کے ساتھ کفارہ کو بھی مستحسن قرار دیا ہے۔

اور ''تحریم'' کا قول حضرات شافعیہ کے نزدیک زیادہ مدلل ہے، چونکہ استقرار حمل کے بعد نطفہ سے بچہ کی تخلیق کی شروعات ہو جاتی ہے اور اس کے چند مراحل کے بعد روح پڑتی ہے، اور یہی تحریم مطلق فقہائے حنابلہ کا مذہب ہے، جیسا کہ ابن جوزیؒ نے ذکر کیا ہے اور یہی ابن عقیل کے کلام کا ظاہری مطلب ہے، اور ابن قدامہ حنبلیؒ وغیرہ کے کلام سے اسی بات کی اطلاع ملتی ہے، چونکہ ان حضرات نے اس شخص پر کفارہ اور غرہ کو واجب کیا ہے جس نے کسی حاملہ عورت کو مارا اور اس کی وجہ سے عورت کا بچہ ساقط ہو گیا، اسی طرح ان حضرات نے اس حاملہ عورت پر بھی کفارہ اور غرہ کو واجب کیا ہے جو کسی ایسی دوا کو پی لے جس کی وجہ سے بچہ ساقط ہو جائے۔

اسقاط حمل کے محرکات ودواعی:

اسقاط حمل کے محرکات بہت سے ہیں، انہیں میں سے یہ بھی ہے کہ حمل

سے خلاصی کا ارادہ ہو، خواہ وہ حمل نکاح کی وجہ سے ہو یا زنا سے یا ماں کی سلامتی صحت کے ارادہ سے، حمل کے باقی رہنے سے ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو یا حمل سے پیدا ہونے والے بچہ کے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو، جیسا کہ اس کا بیان ابھی گزرا ہے۔

اسقاط حمل کے ذرائع قدیم و جدید دور میں بہت سے رہے ہیں۔ حمل کے وسائل بعض تو ایجابی ہیں اور بعض سلبی، ایجابی وسائل میں سے عورت کو ڈرانا یا گھبرا دینا، مثلاً کسی عورت نے کسی سے بری بات کا ذکر کیا بادشاہ نے اس شخص کو طلب کر لیا اس کی وجہ سے عورت گھبرا کر حمل کو گرا دے، اور انہیں ایجابی ذرائع میں عورت کا کسی خوشبودار چیز کو سونگھنا ہے یا عورت کو بھوکا رکھا گیا جس کی وجہ سے اسقاط ہو گیا یا عورت غصہ میں تھی یا غمگین کسی تکلیف دہ یا بری خبر ملنے کی وجہ سے، ان ذرائع کی شکلوں کی تبدیلی کا کوئی اثر مسئلہ کی نوعیت پر نہیں ہے۔

اور ذرائع سلبیہ میں سے حاملہ عورت کا کھانا سے رک جانا ہے یا ابقاء حمل کی دواؤں کا استعمال نہ کرنا ہے۔ اور اسی قبیل سے وہ جزئیہ بھی ہے جس کو امام دسوقیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر عورت نے اپنے پڑوسی سے کسی کھانے کی خوشبو سونگھی اور اس کو غالب ظن ہے کہ اس کھانے کو اگر نہ کھائے گی تو اسقاط ہو جائے گا۔ دریں صورت عورت نے کھانے کا مطالبہ نہیں کیا اور پڑوسیوں کو عورت کے حمل کی اطلاع نہیں تھی جس کی وجہ سے عورت نے حمل ساقط کر دیا، تو مذکورہ صورت میں عورت پر جرمانہ کے طور پر غرہ واجب ہوگا، چونکہ کوتاہی عورت کی

طرف سے ہوئی ہے اور یہی اس کا سبب ہے۔

اسقاط حمل کی شرعی سزا:

فقہاء کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے بچہ پر جنایت کی صورت میں غرہ واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ کی حدیث ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں میں سے ایک نے دوسرے پر پتھر پھینکا جس کی وجہ سے بچہ پیٹ سے باہر آ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں غرہ کا فیصلہ کیا، خواہ وہ غلام ہو یا باندی، تمام مذاہب کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مذکورہ حدیث میں غرہ سے مراد پوری دیت کا بیسواں حصہ ہے اور غرہ ہر اس جنایت میں واجب ہے جس میں بچہ ماں کے شکم سے مردہ باہر نکل جائے، خواہ یہ جنایت کسی فعل یا قول یا ترک کی وجہ سے ہو اور خواہ یہ خود حاملہ یا اس کے شوہر کی طرف سے ہو اور خواہ عمداً یا خطاً بہر صورت حکم یکساں ہے۔

دلائل:

(۱) عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما من إنسان قتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها إلا سأله الله عزوجل عنها، قيل يا رسول الله و ما حقها قال: يذبحها

فیاکلها و لایأکل رأسها یرمی بها.

(سنن النسائی باب إباحة أکل العصافیر، رقم الحدیث: ۴۳۴۹).

(۲)عن عائشه رضی الله عنها: أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال خمس من الدواب کلهن فاسق یقتلهن فی الحرم الغراب والحدأة و العقرب و الفارة و الکلب العقور.

(الصحیح للبخاری باب ما یقتل المحرم من الدواب، رقم الحدیث: ۱۸۴۷، سنن النسائی باب قتل العقرب، رقم الحدیث ۲۸۸۷).

(۳)عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: إن النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن قتل أربع من الدواب النملة و النحلة والهد هد والصرد.

(سنن أبی داؤد باب فی قتل الذر، رقم الحدیث: ۵۲۶۷)

(سنن ابن ماجة باب ما نهی عن قتله، رقم الحدیث ۳۲۲۴)

عن أبی هریرة رضی الله عنه قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن قتل الصرد و الضفدع والنملة والهد هد.

(سنن ابن ماجة، باب ما نهی عن قتله، رقم الحدیث: ۳۲۲۳).

☆ عن سعید ابن المسیب أن عبد الرحمن بن عثمان: أن

طبيباً سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن ضفدع يجعلها فى دواء فنهاه النبى صلى الله عليه وسلم عن قتلها.

(سنن أبى داؤد باب فى قتل الضفدع، رقم الحديث ٥٢٦٩).

(۴)عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنهما قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق إن أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضعة مثل ذلك ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله و رزقه و أجله و شقى أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخل الجنة و إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار.

(الصحيح للإمام البخارى باب قول الله تعالىٰ: و إذ قال ربک للملائکة إنى جاعل فى الأرض خليفة، كتاب أحاديث الأنبياء، رقم الحديث: ۳۲۲۱)

(الصحيح لمسلم: باب كيفية خلق الآدمى فى بطن أمه و كتابة رزقه و أجله و عمله و شقاوته و سعادته، رقم الحديث، ۲۶۴۳).

(سنن أبی داؤد، باب فی القدر، رقم الحديث، ۴۷۰۸).

(سنن الترمذی، باب ماجاء أن الأعمال بالخواتيم، رقم الحديث ۲۱۳۷)

(سنن ابن ماجة باب فی القدر، رقم الحديث: ۷۶)

(مسند الحميدی: عن عبد الله بن مسعود، رقم الحديث: ۱۲۶).

(۵)و كذا لو عالجت لاسقاط الولد لا ياثم مالم يستبين شئ من خلقه فی مأة و عشرين يوما.

(العناية مع فتح القدير، ص: ۲۷۳، ج:۳، باب نكاح رقيق، دار إحياء التراث العربی)

قالوا: و كذا المرأة يسعى أن تعالج لاسقاط الحبل مالم يستبن شئ من خلقه و ذلک مالم يتم له مأة وعشرون يوما.

(تبيين الحقائق، ص: ۱۶۶، ج: ۲، بيروت)

و فی نكاح فتاوی أهل سمرقند امرأة مرضعة ظهر بها حبل وانقطع لبنها وتخاف على ولدها الهلاک و ليس لأب هذا الولد سعة حتى يستأجر الظئر هل يباح له أن تعالج فی إسقاط الولد؟ قالوا: يباح مادام نطفة أو عقلة أو مضغةً لم يخلق له عضو

لأنه ليس بآدمى ...... بالأم.

(المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى، ص: ٣٧٤، ج:٥، بيروت)

قالوا: يباح له أن تعالج فى استزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو و قد روا تلك المدة بمأة وعشرين يوماً إنما اباحو ذلك لأنه ليس بآدمى.

(شامى مع الدر، ص: ٣٠٢، ج: ١، باب الحيض والنفاس، كراچى)

(شامى، ص: ٤٢٩، ج:٦، كتاب الحظر والإباحة، كراچى)

منحة الخالق على البحر الرائق، ص: ٢٣٠، ج: ١، باب الحيض والنفاس)، دار الكتاب الإسلامى)

(النهر الفائق، ص: ١٤١، ج: ١، زكريا، باب دماء الحيض)

(الفتاوى الهندية، ص: ٤١٢، ج:٥، كتاب الكراهية، رشيدية)

(٢)عن ابن المسيب و أبى سلمة بن عبد الرحمن ا ن أباهريرة قال: اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها ما فى بطنها فاختصموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة و قضى بدية المرأة على عاقلتها و ورثها ولدها

و من معهم فقال حمل من النابغة الهزيلى: يا رسول الله كيف أغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق و لا أستهل مثل ذلک بطل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنماهذا من إخوان الكهان، من اجل سجعه الذى سجع.

(الصحيح لمسلم باب دية الجنين و وجوب الدية فى قتل الخطأ و شبه العمد على عا قلة الجانى، رقم الحديث: ۱۶۸۱)

(سنن أبى داؤد باب دية الجنين رقم الحديث: ۴۵۷۶)

(سنن النسائى باب دية جنين المرأة رقم الحديث: ۴۸۱۸)

(۷) و إذا ضرب بطن امرأة فألقت جنيناً ميتاً ففيه غرة وهى نصف عشرة الدية.

(هداية، ص: ۵۸۲، ج:۴، دار الكتاب ديوبند)

(الدر المختار مع الشامى، ص: ۵۸۸، ج:۶، كتاب الجنايات، كراچى)

شامى، ص: ۷۶۷، ج:۶، كتاب الفرائض، كراچى)

(حاشية الطحطاوى على المراقى، ص: ۵۹۷، باب الجنائز دارالكتاب)

(مجمع الأنهر، ص: ۶۴۹، ج:۲، فصل فى دية الجنين.

(مجمع الضمانات، ص: ۲۰۰، الفصل السابع فی الجنین)

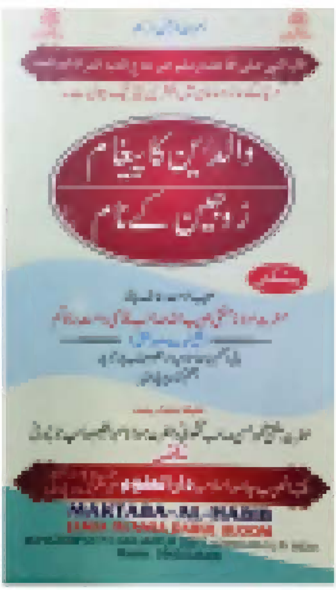
(النهر الفائق، ص: ۳۹۷، ج: ۱، زکریا، باب الجنائز)

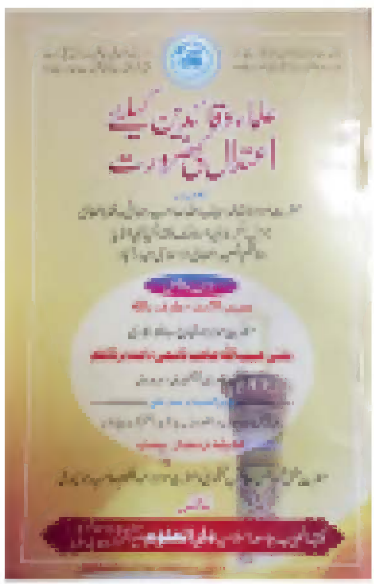
(درر الحكام شرح غرر الأحكام، ص: ۱۰۸، ج: ۲)

(الجوهرة النيرة، ص: ۱۴۱، ج: ۲، المطبعة الخيرية)

(تبيين الحقائق، ص: ۱۳۹، ج: ٦، فصل فی الجنين، بيروت)

(تحفة الفقهاء، ص: ۱۱۸، ج: ۳، بيروت)





غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمانوں کے مسائل

مسلمانوں کا الیکشن میں حصہ لینا:

عصر حاضر میں ووٹ چونکہ بہت بڑی طاقت، اس کو بڑی اہمیت وحیثیت حاصل ہے، کیونکہ ووٹ ہی سے سیاسی اور سماجی زندگی میں قوموں کا درجہ ومقام متعین ہوتا ہے، ان کے حقوق کی حفاظت وصیانت اور پاسداری ہوتی ہے، نیز چونکہ مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کی نمائندگی یا ایسے ارکان کے وجود کی وجہ سے جن کے انتخاب میں مسلم ووٹ موثر ہو تو ان کے ذریعہ مسلمانوں کے قومی مفادات کے ساتھ ساتھ ملی و مذہبی مفادات کا بھی تحفظ ہوتا ہے اور عدم شرکت و عدم شمولیت کی صورت میں قومی، ملی، مذہبی نیز اس طرح کے اور بھی نقصانات اور خطرات پیش آسکتے ہیں، جو شرکت وشمولیت کے نقصان سے زیادہ خطرناک، مہلک اور پریشان کن ہیں۔

لہٰذا اصول فقہ کے "جب دو مفسدے جمع ہو جائیں اور دونوں سے احتراز ممکن نہ ہو تو اقل درجہ کے مفسدے کو گوارا کیا جائے گا" اور "إذا ابتلی ببلیتین فلیختر أهو نهما"، "كما في مسئلة المريض و العاری"،

مسلمانوں کا الیکشن میں حصہ لینا، امیدوار بننا، ووٹ دینا، دوسرے امیدوار کے لئے انتخابی مہم چلانا، اس کے لئے دوڑ دھوپ اور جدوجہد کرنا یہ سب امور شرعاً جائز ہوسکتے ہیں، کیونکہ بظاہر ان امور میں سے کسی میں بھی کسی طرح کی کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی ہے۔

ووٹ کی شرعی حیثیت:

عصر حاضر میں مسلمان لیڈروں کا الیکشن میں حصہ لینا، دوسرے لیڈروں کو ووٹ دینا، قومی، ملی اور مذہبی حقوق کو حاصل کرنے، ان حقوق کی بقاء اور ان کی صیانت کے لئے چونکہ لازم کے درجہ میں ہوگیا ہے، اس کے بغیر کوئی مفر اور چارہ کار نہیں، لہٰذا حالت اضطرار اور مختلف فوائد کے پیش نظر مذکورہ انتخابات میں مسلمانوں کی شرکت اور ووٹ دینے کو واجب قرار دیا جاسکتا ہے۔

اسلام مخالف سیاسی جماعتوں کو ووٹ دینا:

الیکشن میں حصہ لینے والی سیاسی جماعتیں جن کا مقصد اور نصب العین اسلام اور مسلمانوں کی مخالفت وعداوت ہو، گرچہ ان کے بعض امیدوار بنفس نفیس اور ذاتی اعتبار سے کیوں نہ نیک خصلت اور اسلام ومسلمانوں کے بہی خواہ اور ہمدرد ہوں، ان کو ووٹ دینا جائز نہیں اور نہ ہی مسلمانوں کے لئے ایسی جماعت میں شمولیت درست ہے، کیونکہ پوری جماعت اور کثیر تعداد کے مقابلہ میں افراد اور

بعض اشخاص کی کوئی حیثیت اور ان کا کوئی مقام نہیں، یہ تن تنہا کچھ نہیں کرسکتے، بلکہ خود یہ بھی جماعت کے تابع ہوتے ہیں، مزید یہ کہ "الاعتبار للأکثر لا للأقل" (یعنی اعتبار اکثر کا ہوتا ہے نہ کہ اقل کا) نیز یہ کہ شمولیت تعاون علی الاثم کے مرادف ہے، اور ارشاد باری ہے: "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"۔

لہٰذا دونوں صورتوں (شمولیت اور ووٹ دینا) میں سے کوئی صورت درست معلوم نہیں ہوتی ہے۔

ملی مفادات کے تحت معاہدے کرنا:

شریعت کے دائرہ میں رہ کر ملی مفادات کے تحت غیر مسلم سیاسی پارٹیوں سے معاہدے، ان میں شرکت اور ایسی پارٹیوں کی حمایت کی جاسکتی ہے، شرعاً یہ عمل جائز معلوم ہوتا ہے اور اس کی نظیر حضرت نبی پاک ﷺ کا وہ معاہدہ ہے جو کفار مکہ سے آپ ﷺ نے کیا تھا۔

غیر مسلم کے ساتھ اشتراک فی العمل:

امر بالمعروف ونہی عن المنکر، خدمت خلق، معاشرہ وسماج میں عدل وانصاف اور امن وسلامتی کی فضا قائم کرنا، اور خوشگوار ماحول بنانا بنص قرآن وحدیث واقعی امت مسلمہ کا فریضہ ہے، جیسا کہ سورۂ آل عمران میں ارشاد ہے: "کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر"، سورۂ حجرات

میں ہے:"إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم"۔

حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:"انصر أخاک ظالماً کان أو مظلوماً"۔

حتی الامکان تن تنہا مسلمانوں کو یہ فرائض انجام دینا چاہئے اور ان مقاصد کے حصول کے لئے بلاشرکت غیر تنظیمیں قائم کرنا چاہئے، تاکہ مسلمان دوسرے کے ممنون کرم نہ ہوں اور مسلمانوں پر کسی کا احسان نہ ہو۔

لیکن اگر تن تنہا ان فرائض کی انجام دہی اور تنظیموں کا قیام ممکن نہ ہو، دشواریاں اور پریشانیاں آتی ہوں، آلام ومصائب کا سامنا ہوتو ضرورت کے موقع سے مختلف طبقات اور غیر مسلمانوں کے ساتھ اشتراک جائز ہے کہ مسلمان ان کو ساتھ لے کر مذکورہ فرائض کو انجام دیں اور تنظمیں قائم کریں،''لابأس بہ''، جیسا کہ بہت سے غزوے آپ ﷺ نے منافقوں کے ساتھ کئے ہیں، اور متعدد مواقع ومتعدد امور میں آپ ﷺ نے غیر یعنی کفار ومشرکین سے مشورہ لیا ہے اور ان کو ساتھ لے کر کام کیا ہے، اور جیسا کہ آزادی ہند کے موقع سے علماء کبار، دانشوران قوم، اور بڑے بڑے مسلم لیڈروں نے غیر مسلموں کے بڑے بڑے نیتاؤں، بدھی مانوں اور سیاست دانوں کو اپنی جماعت میں، اپنی پارٹی میں اور اپنی تحریک میں شریک کیا اور ان کو اپنے ساتھ لے کر آزادی کی جنگ لڑی، اداروں اور تنظیموں کو قائم کرنے میں ان کو شامل کیا اور ایسے موقعوں پر ان سے بھی

تعاون لیا۔

حاصل کلام یہ کہ سماج کی مشترکہ ذمہ داریوں کو نبھانے، اچھی باتوں کی ترویج اور منکرات سے روکنے کے لئے غیر مسلموں کے ساتھ کام کیا جا سکتا ہے، اور مذکورہ اغراض کو حاصل کرنے کے لئے ان کو بھی ساتھ لے کر ادارے اور تنظیمیں قائم کی جا سکتی ہیں۔

مسلمانوں کے لئے مخلوط آبادی میں رہائش پذیر ہونا:

مسلمانوں کے لئے مخلوط آبادی میں رہائش پذیر ہونا بہتر نہیں، وہاں سے کوچ کرنا اولی ہے، کیونکہ اختلاط کی وجہ سے بہت سی خرابیاں پیدا ہوں گی، مثلاً عقائد متاثر ہوں گے، اخلاق بگڑیں گے، بدتہذیبی اور ناشائستگی پھیلے گی، غیر اسلامی چال چلن، رفتار و گفتار ان میں سرایت کرے گی، بسا اوقات طاعت وعبادت، نماز، روزہ کی ادائیگی میں دشواری اور پریشانی کا سامنا ہوگا، بالآخر بالتدریج اسلامی شعائر واعمال متاثر ہونے لگیں گے۔

ہاں اگر مسلمان بارسوخ، مقتدر، ذی جاہ اور رعب ودبدبہ والے ہوں، غیروں پر ان کا غلبہ ہو، دوسرے مغلوب ہوں، اور مسلمان اپنے اخلاق وکردار اور بہترین کیریکٹر کے ذریعہ غیروں کو واقعی متاثر کر سکتے ہوں اور عبادات کے قیام میں کوئی پریشانی نہ ہو تو ایسے افراد حکم مذکور سے مستثنی ہوں گے۔

اس کی نظیر دور نبوت میں موجود ہے کہ جب تک مکہ مکرمہ میں امن

وسکون رہا، مسلمان محفوظ رہے اور کسی طرح کا کوئی خطرہ نہیں تھا تو مکہ مکرمہ ہی میں آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین رہائش پذیر رہے بعدہ جب ظلم وتشدد کا پانی سر سے اونچا ہو گیا، فتنہ وفساد کی انتہا نہ رہی، عداوت کی حد ہو گئی، اہل ایمان کو اپنے ایمان، اپنے دین، اپنے مذہب اور اپنی جان و مال پر خطرہ محسوس ہونے لگا تو وہ ''مکہ مکرمہ'' سے ''مدینہ منورہ'' کی طرف ہجرت کر گئے اور مدینہ کو آباد کیا، مکہ کو خیر باد کہا۔

غیر مسلم میت کے جلوس جنازہ میں شرکت، آخری رسومات کے وقت میت کے پاس رہنا اور ایصال ثواب کرنا:

غیر مسلم کے جلوس جنازہ میں شریک ہونا، آخری رسومات کے وقت میت کے پاس رہنا اور اس کے لئے قرآن پڑھ کر ایصال ثواب کرنا، یہ تمام امور مندرجہ ذیل وجوہات کی بنا پر شرعاً جائز نہیں ممنوع اور حرام ہیں۔

پہلی صورت اس لئے ممنوع ہے کہ اس میں غیر مسلم میت کی تعظیم اور اس سے محبت کا اظہار ہے، اور کافر کی تعظیم اور اس سے محبت کرنا جائز نہیں، یہی وجہ ہے کہ مسلمان ولی کو اپنے ماتحت کافر میت کو گڑھا (قبر) کھود کر اس میں رکھنے کے بجائے ڈالنے کا حکم ہے، تا کہ تذلیل وتوہین ہو کما فی الهدایہ: ''و إذا مات الكافر وله ولي مسلم، فإنه يغسله و يكفنه و يدفنه، بذلك أمر علي رضي الله عنه في حق أبيه أبي طالب (الی قوله) و تحفر

حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين و اللحد ولايوضع فيه بل يلقى'' (۱/۲۸ باب الجنائز)

''فتاوی رشیدیہ'' کا ایک سوال مع جواب ملاحظہ ہو: سوال: رافضی کا ہدیہ دعوت اور نماز جنازہ میں شرکت جائز ہے یا نہیں؟ جواب: رافضی کا ہدیہ اور دعوت کھانا گو درست ہے، مگر حضور نماز جنازہ اور ان سے محبت نا درست ہے (فتاوی رشیدیہ/ص: ۵۷۸)۔

دوسری صورت اس لئے ممنوع ہے کہ سارے رسومات مشرکانہ و کافرانہ ہوتے ہیں، تو جس طرح کسی مسلمان کے لئے کسی غیر اسلامی رسم کو ادا کرنا جائز نہیں، اسی طرح ادائیگی رسومات کے وقت وہاں رہنا اور ان کا نظارہ کرنا بھی جائز نہیں، کیونکہ یہ ان کے اعمال کفریہ پر رضامندی کا اظہار ہے جو درست نہیں۔

تیسری چیز ایصال ثواب فی حق میت کافر اس لئے ممنوع ہے کہ مغفرت خاص ہے، اہل ایمان کے لئے، اور کافر تو بقول خداوندی: ''إن الذين كفروا من أهل الكتب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها'' کا مصداق ہے۔

قرآن کریم میں متعدد مقامات پر آپ ﷺ کو استغفار للمشرکین سے روکا گیا ہے، جیسا کہ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے حقیقی چچا ابو طالب کے حق میں ان کی وفات کے بعد استغفار کرنا چاہا تو آپ ﷺ کو منع فرما دیا گیا۔

اسی طرح حضرت ابراہیم کے بارے میں قرآن نے بتایا کہ انہوں نے پہلے اپنے والد ''آذر'' کے لئے دعاء مغفرت کرنے کا وعدہ فرمایا، لیکن پھر جب ان کو معلوم ہوگیا کہ ایمان کا در رحمت بند ہے اور وہ عداوت حق میں پوری طرح مبتلا ہیں، تو آپ علیہ السلام نے استغفار کرنا چھوڑ دیا، ارشاد خداوندی ہے:'' وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة و عدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه'' (سورۂ توبہ:۱۱۴)۔

قسطلانی میں بروایت ابی ہریرہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ اپنی والدہ ''آمنہ'' کی قبر پر تشریف لے گئے اور رونے لگے اور فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے ان کے لئے استغفار کی اجازت چاہی، لیکن نہیں دی گئی۔

''عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ أتى قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال رسول الله ﷺ: استأذنت ربي أن أستغفر لها فلم يأذن لي'' (قسطلانی علی ہامش بخاری ۲/۶۷۵، ہکذا فی الکرمانی علی ہامش جلالین: ۱/۱۶۷)۔

بخاری شریف میں ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے رئیس المنافقین ''عبداللہ بن ابی'' کے لئے دعاء مغفرت کرنی چاہی تو منع کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ آپ ستر بار بھی اس کے لئے دعاء مغفرت کریں تب بھی مغفرت نہ ہوگی (بخاری شریف ۲/۶۷۳)۔

حاصل جواب یہ ہے کہ کسی مسلمان کا کسی غیر مسلم کے جنازہ میں شرکت کرنا، آخری رسومات کے وقت میت کے پاس رہنا، قرآن پاک پڑھ کر ایصال ثواب کرنا جائز نہیں، البتہ تعزیت کے لئے ان کے پاس جایا جاسکتا ہے (کمافی احسن الفتاوی ۴/ ۳۴۲ وفتاوی محمودیہ ۱۴/ ۲۹۲)

مشرکین کے ہدایا کا حکم:

غیر مسلم کے تحفے اور تبرکات کو مسلمانوں کے لئے قبول کرنا اور کھانا درست ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں (ہکذا فی فتاوی رشیدیہ/ص: ۵۷۵) تا کہ سابقہ محبت واخوت اور تعلق برقرار اور استوار رہے، لیکن اولی یہ ہے کہ خود نہ کھا کر کسی دوسرے غیر مسلم کو دیدے۔

عالمگیری میں ہے: "**لایجیب دعوة الفاسق المعلن، لیعلم أنه غیر راض، و کذا دعوة من کان غالب ماله من حرام مالم یخبر أنه حلال و بالعکس یجیب مالم یتبین عنده أنه حرام، کذا فی التمرتاشی، و فی الروضة یجیب دعوة الفاسق و الورع أن لایجیبه**" (عالمگیری ۵/ ۳۴۳، باب الہدایا والضیافات، شامی ۵/ ۱۲۲)

مشکوۃ شریف میں ہے کہ قبیصہ بن وہلب نے آپ ﷺ سے طعام نصاری کے بارے میں دریافت کیا، دوسری روایت میں ہے کہ کسی شخص نے آ کر آپ سے کہا کہ میں طعام نصاری میں حرج سمجھتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ

تمہارے سینہ میں کوئی شک وشبہ نہ ہو (یعنی طعام نصاری حلال ہے)۔

"عن قبیصة بن وهلب عن ابیه قال: سألت النبی عن طعام النصاری، و فی روایة سأله رجل فقال: إن من الطعام أتحرج منه، فقال: لایتخلجن فی صدرک شئ" (مشکوۃ شریف رص:۸۵۳، کتاب الصید والذبائح)

البتہ اگر یہ تبرکات اور تحفے بتوں پر چڑھائے ہوں (یعنی پرشاد) تو پھر قبول کرنا شرعاً جائز نہیں، ممنوع اور حرام ہے، کیونکہ یہ **"ما ذبح علی النصب"** کے مرادف ہے جس کے کھانے سے قرآن پاک میں نہی وارد ہے، ارشاد ہے:

"حرمت علیکم المیتة (الی قوله) و ما ذبح علی النصب" (سورۂ مائدہ ر۳)

(تم پرحرام کیا گیا ہے مردار اور جو جانور پرستش گاہوں پر ذبح کیا جاوے)۔

بخاری شریف میں ہے کہ ایک مرتبہ کسی مشرک نے آپ ﷺ کی دعوت کی، اس کے گھر آپ ﷺ تشریف لے گئے تو دسترخوان پر بتوں پر چڑھایا ہوا جانور کا گوشت دیکھ کر صاحب خانہ سے فرمایا کہ بتوں کا چڑھاوا ہمارے لئے جائز نہیں۔ (بخاری شریف ۲ر۲۸ے، باب ماذبح علی النصب والاصنام)۔

خلاصہ یہ کہ یہ تحفے اگر پاک ہوں تو خواہ مذہبی تقریب کے ہوں یا غیر مذہبی تقریب کے مسلمانوں کے لئے قبول کرنا اور استعمال کرنا دونوں جائز ہیں، ورنہ بصورت دیگر یہ تحفے ممنوع القبول ہیں، لیکن اگر قبول نہ کرنے کی صورت میں کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو قبول کرلے، لیکن اس کو کھائے نہیں۔

غیر مسلموں کا تعاون قبول کرنا:

اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم مساجد و مدارس کی اعانت اور مذہبی جلسوں میں چندہ دینے کو اپنے عقیدہ کے مطابق کار خیر اور باعث ثواب سمجھتا ہے، اور اس سے یہ خطرہ نہ ہو کہ وہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کو غلط استعمال کرے گا یا ان پر احسان جتلائے گا اور نہ یہ احتمال ہو کہ اہل اسلام اس کے ممنون ہوکر اس کے مذہبی شعائر میں شرکت یا اس کی خاطر سے اپنے شعائر میں مداہنت کرنے لگیں گے تو کافر کا تعاون قبول کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ احناف کے نزدیک کافر کے وقف کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ان کے نزدیک قربت ہو، ظاہر ہے کہ مسجد وغیرہ میں خرچ کرنا جیسے مسلمانوں کے نزدیک قربت ہے، کفار وہنود جو کچھ مسجد وغیرہ میں دیتے ہیں وہ بھی اس کو اعتقاداً قربت سمجھتے ہیں، جیسا کہ ''فتاوی شامی'' کے ''کتاب الوقف'' میں ہے:"قوله أن يكون قربة فی ذاته الخ قال الشامي: فتعين أن هذا شرط فی وقف المسلم فقط، بخلاف الذمی لما فی البحر وغيره أن شرط وقف الذمی أن يكون قربة عندنا وعندهم، كالوقف علی الفقراء و علی مسجد القدس" (درمختار مع شامی ۳/۳۶۰، ہکذا ذکر فی فتاوی رشیدیہ ومحمودیہ، وامداد الفتاوی، ونظام الفتاوی)۔

لیکن مساجد کے لئے چندہ لینا غیرت اسلامی کے خلاف ہے، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے اور یہ ذہن میں رکھا جائے کہ مسجد کی مسجدیت

کے لئے مضبوط بلڈنگ، لمبے منارہ سنگ مرمر ضروری نہیں، بلکہ چھپر بنا کر بھی کسی جگہ کو عبادت کے لئے مخصوص کردیا جائے تو اس میں عبادت کا وہی ثواب ملے گا جو پختہ عمارت میں ملتا ہے۔

البتہ مسلمانوں کے لئے ان کی مذہبی تقریبات اور عبادت گاہوں کی تعمیر میں تعاون کرنا اور چندہ دینا درست نہیں، کیونکہ یہ تعاون علی المعصیۃ والکفر ہے، جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے، ارشاد ہے: ”**ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان**“ (سورۂ مائدہ:۲)۔

ہاں اگر تعاون نہ کرنے کی صورت میں ان کی طرف سے کسی طرح کا نقصان اور ضرر کا اندیشہ ہو تو دریں صورت تعاون کرنا اور چندہ دینا درست ہے، البتہ چندہ دیتے وقت یہ نیت کرلے کہ ہم چندہ مانگنے والے کو یہ پیسہ دے رہے ہیں، اور چندہ مانگنے والے سے بھی کہہ دے کہ بھائی یہ پیسہ ہم تم کو دے رہے ہیں، اس طور پر یہ تعاون کرنا اثم اور گناہ نہیں ہے۔

غیر مسلموں کی تقریبات میں شرکت کا حکم:

غیر مسلموں کے کسی بھی تہوار میں مسلمانوں کا شریک ہونا از روئے شروع ناجائز اور حرام ہے کیونکہ اس میں تعاون علی الکفر اور میلہ کی تکثیر و رونق ہے، جس سے قرآن نے منع فرمایا ہے، نیز اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ”**من کثر سواد قوم فھو منھم**“ جس کا حاصل یہ ہے کہ تکثیر سواد بھی ممنوعات

شرعیہ میں سے ہے۔

ایک مرتبہ بعض صحابہؓ نے حضور ﷺ سے اہل ایران کی طرح ''نیروز مہرجان'' کی عید منانے کی اجازت چاہی، آپ ﷺ نے اس کو ناپسند فرمایا۔

طلوع آفتاب، غروب آفتاب اور استواء شمس کے وقت نماز سے اس لئے منع کیا گیا کہ اس وقت آفتاب پرست اور بت پرست قومیں عبادت کرتی ہیں۔

قرآن کریم میں مجالس غیر مشروعہ میں شرکت پر نہی وارد ہے، فرمان خدا ہے: ''وقد نزل علیکم فی الکتاب أن إذا سمعتم آیات اللہ یکفربھا او یستھزأ بھا فلا تقعدوا معھم حتی یخوضوا فی حدیث غیرہ إنکم إذا مثلھم'' (سورۂ نسار۱۴۰)۔ (اور تم پر کتاب میں یہ حکم دیا کہ جب تم اللہ کی آیات کو اس طرح سنو کہ اس کے ساتھ کفر کیا جارہا ہو اور ان کا مذاق اڑایا جارہا ہو تو تم ان کے ساتھ اس وقت تک نہ بیٹھو جب تک کہ وہ کسی اور بات میں مصروف نہ ہوجائیں، ورنہ تم انہی کے مثل ہوجاؤگے)۔

ضحاک علیہ الرحمہ نے ابن عباسؓ سے آیت کی تفسیر یہ نقل کی ہے کہ آیت مذکورہ کے زمرہ میں قیامت تک کا ہر محدث فی الدین اور تمام بدعتی داخل ہے، ''قال الضحاک: دخل فی ھذہ الآیة کل محدث فی الدین وکل متبدع إلی یوم القیامة'' (تفسیر معالم از فتاوی رشیدیہ رص:۱۴۷)۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے ''فلا تقعدوا معھم'' میں ''ہم'' ضمیر کا مرجع کفار اور قرآن کے ساتھ استہزاء کرنے والے کو مراد لیا ہے (جلالین شریف

۱/۹۰، تفسیر صاوی ۷/۲۲۳)۔

قطب عالم فقیہ عصر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی علیہ الرحمہ رقم طراز ہیں:

"مجمع میلہ کفار وفساق وروافض میں جانا، خواہ تجارت کی وجہ سے ہو، خواہ انتظام کے واسطے، سب حرام ہے کہ تکثیر ورونق اس میلہ کی ہوتی ہے (فتاوی رشیدیہ:۵۵۶)۔

نیز مسلمان کی عبادتیں اپنی رونق وزینت میں کفار کی شمولیت کے محتاج نہیں، لہذا یہ تصور کہ ان کی آمد سے رونق بڑھے گی یہ غیر شرعی تصور ہے، اور یہ خیال کہ بھائی چارگی میں اضافہ ہوگا یہ بھی صرف ایک خیال ہے، شرکت کے باوجود "تکاد تمیز من الغیظ" کے وہ مصداق ہوتے ہیں، باقی سیاسی قائدین کا زبان سے ہمدردی کا اظہار "یقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم" کا مصداق ہے۔

خلاصہ یہ کہ دین اسلام ایک غیرت منداور حساس مند دین ہے جو غیر اسلامی تہواروں میں شرکت کی قطعی اجازت نہیں دے سکتا اور نہ اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھ سکتا ہے۔

لہذا مسلمانوں کے لئے غیر مسلموں کے کسی تہوار میں شریک ہونا جائز نہیں۔

غیر مسلموں کو ان کے تہواروں کی مبارکباد پیش کرنا:

غیر مسلموں کو ان کے تہواروں کی مبارک باد پیش کرنا درست نہیں بلکہ

ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ فی الجملہ کفریہ عمل پر خوشی کا اظہار ہے، اور کفر پر راضی شخص کافر اور فعل حرام پر راضی شخص عاصی اور خدا کا نافرمان ہے: "کما فی الصاوی تحت قوله تعالیٰ "إنكم إذا مثلهم أى فى الإثم أى كفرا أو غيره فالراضى بالكفر كافر و الراضى بالمحرم عاص" (صاوی مع جلالین ۱/۳۴۷)۔

''فتاوی رشیدیہ'' کا ایک سوال مع جواب ملاحظہ ہو۔ سوال: ہندوؤں کے لڑکوں کو ان کے تہوار ہولی یا دیوالی میں بطور عیدی ان کے تہوار کی تعریف میں کچھ اشعار بنا کر جس طور پر کہ میانجی لوگ پڑھایا کرتے تھے پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ جواب: یہ درست نہیں (فتاوی رشیدیہ/ص:۵۷۱)

خلاصہ یہ کہ غیر مسلموں کو ان کے کسی بھی تہوار کی مبارکباد دینے سے حتی الامکان پرہیز کرنا چاہئے۔

جھنڈے کو سلامی دینا:

جھنڈے کو سلامی دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ یہ محض ایک سیاسی چیز ہے اور حکومتوں کا طریقہ ہے لیکن بچنا اولیٰ ہے، اگر فتنہ کا ڈر ہو تو بادل ناخواستہ کرنے میں انشاء اللہ مواخذہ نہیں ہوگا۔

اس کے متعلق حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلویؒ کا فتوی ملاحظہ ہو:

''جھنڈے کو سلامی مسلم لیگ بھی کرتی ہے اور اسلامی ملکوں میں بھی ہوتی ہے، وہ ایک فوجی عمل ہے، اس میں اصلاح ہوسکتی ہے، مگر مطلقاً اس کو مشرکانہ عمل قرار دینا درست نہیں (نقیب پھلواری شریف پٹنہ، ۲۶ جمادی الاول ۱۳۵۸ھ مطابق ۹/جولائی ۱۹۳۹ء، ماخوذ از فتاوی رحیمیہ ۶/۲۸۸)۔

وندے ماترم ترانہ پڑھنا:

آغاز: ۱۸۵۷ء میں جو کہ انگریزی سامراج کے ظلم وتشدد و بربریت کا دور تھا اور اس میں زیادہ تر مسلمان، علماء اور اہل دین قتل اور پھانسی کے شکار بنائے جارہے تھے، ایک ہندو ادیب B.C. Charji نے جو انگریز مسلم دشمن جذبہ کا حامل تھا ''وندے ماترم'' کے عنوان سے ایک ترانہ جس کی زبان سنسکرت ہے تیار کیا۔

حقیقت: اس ترانہ میں اس عنوان کے ساتھ ساتھ کہ ''مسلمانوں پر حملہ کردو اور ملک سے باہر نکال دو'' ہندوستان کی سرزمین کو معبود کی حیثیت سے خراج تحسین پیش کیا گیا ہے اور ہندو مذہب میں عبادت کا مفہوم رکھنے والی عبارت استعمال کی گئی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس میں دو پہلو ہیں: ایک تو اس کا مسلم دشمنی کا پہلو اور دوسرا مشرکانہ پہلو۔

ثانی الذکر پہلو چونکہ مشرکانہ ہے، لہٰذا مسلمان اسے نہیں پڑھ سکتے،

کیونکہ اسلامی عقیدہ کے مطابق ''عبادت'' صرف اللہ کی کی جاتی ہے حتی کہ ہمارے پیغمبر حضرت محمد ﷺ جنہوں نے ہمیں عبادت کا طریقہ بتایا ہے اور ہمیں راہ ہدایت دکھائی ہے، ان کی بھی عبادت نہیں کی جاسکتی اور نہ یہ جائز ہے، خود ہمارے نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔

لیکن اگر اس طرح کی کوئی مجلس ہو اور اس میں شرکت لازمی ہو تو ترانہ میں ذکر کردہ جملوں کے پڑھنے پر علی الاطلاق کفر کا فتوی نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ ''وندے ماترم'' کے معنی جہاں وطن کی پوجا کرنے کے ہیں وہیں دوسرے معانی بھی ہیں۔

لہٰذا پڑھنے والا جو مراد لے اسی اعتبار سے اس کا حکم ہوگا۔

حاکم کے حکم کی سمع وطاعت:

ہر مسلمان پر حاکم کے حکم کی سمع وطاعت اور اس کا پابند ہونا از روئے شرع لازم اور ضروری ہے، لیکن یہ صرف انہی امور میں ہے جو امور شریعت حقہ کے موافق اور اس سے غیر متصادم ہوں ورنہ بصورت دیگر قابل قبول اور لائق عمل نہیں۔

جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''السمع والطاعة على المرأ المسلم فيما أحب و كره مالم يؤمر بمعصية، فان أمر بمعصية فلا سمع و لا طاعة'' (بخاری شریف ۱۰۷۵/۲، باب السمع والطاعة مالم تكن معصية)۔

''مشکوۃ شریف'' میں بروایت علی منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

''لاطاعة فی معصیة، أما الطاعة فی المعروف'' متفق علیه (مشکوۃ شریف رص:۳۲۳، کتاب الامارۃ والقضاء)

خلاصہ یہ کہ اگر کوئی ادارہ مروج قانون شہادت یا دوسرے قوانین کی وجہ سے مسلمانوں کے دوفریق کے کسی معاملہ میں خلاف شریعت کوئی فیصلہ کرتا ہے، تو یہ فیصلہ قابل قبول نہیں اور کسی فریق کے لئے اس پرعمل کرنا اور استفادہ کرنا درست نہیں، ان پر لازم ہے کہ قرآن وحدیث کی تعلیمات کے مطابق حضرات علماءکرام سے اپنا فیصلہ کروائیں اور اس کے مطابق عمل کریں۔

مختلف مذاہب کی حیثیت:

مذہب اور عمل دونوں علاحدہ شئ نہیں بلکہ دونوں ایک ہیں، دونوں میں لازم وملزوم کی نسبت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **''إن الذین آمنوا وعملوا الصلحت''**، یہی وجہ ہے کہ کوئی شخص مکمل طور پر اس وقت تک داخل ایمان نہیں جانا جاتا ہے، جب تک کہ وہ اس مذہب کے جملہ اصول وضوابط کو نہ اپنائے اور جملہ اوامرونواہی پرکاربند نہ ہو۔

دنیا میں جتنے مذاہب، ملل وادیان ہیں ان کے جو ماننے والے ہیں، ان میں محبوب، پسندیدہ، معمول بہ و مامور من اللہ دین، دین اسلام اور اس کے متبعین ہیں، فرمان باری ہے: **''إن الدین عند الله الاسلام''** (اللہ کے

نزدیک معتبر دین دین اسلام ہے)، بقیہ مذاہب، ملل وادیان یہ سب غلط، بے بنیاد، گمراہ اور منسوخ ہیں، ان کی حیثیت کچھ بھی نہیں، ان کا کوئی اعتبار نہیں، ان کے طریقے اور راستے ملت اسلامیہ کے طریقوں اور اس کی راہوں سے بالکل جدا ہیں کہ دونوں ذرہ برابر میل نہیں کھاتے، دونوں میں آگ پانی کی طرح اجتماع ضدین کی نسبت ہے، اور راستوں کے مختلف ہونے کے ساتھ ساتھ دونوں کی منزل بھی الگ الگ ہے، ایک کی منزل جنت ہے، دوسرے کی جہنم۔

خلاصہ یہ کہ دنیا میں جتنے مذاہب اور ان کے طرق ہیں، ہر ایک مذہب کا طریقہ، حیثیت اور منزل جداگانہ اور مختلف ہے۔

لہٰذا جملہ مذاہب کی حیثیت اور ان کی منزلوں کو ایک گردانا، ایک سمجھنا زعم فاسد ہے، جو کسی بھی درجہ میں قابل قبول نہیں۔

کیا مسلمانوں پر مظلوم طبقہ کا تعاون کرنا ضروری ہے؟

مسلمانوں کے لئے غیر مسلم طبقوں کا تعاون کرنا مذہبی فریضہ نہیں ہے، اور عدم تعاون کی صورت میں مسلمان عند اللہ جوابدہ نہیں ہوں گے، کیونکہ زمام اقتدار غیروں کے ہاتھ میں ہے جس پر مسلمانوں کو تصرف نہیں اور مواخذہ بصورت تکلیف ہے، ارشاد باری ہے:

”لایکلف اللہ نفسا إلا وسعها“.

لیکن انسانیت کی بنیاد پر ان کی ضرورت میں کام آنا، ان کی فریاد رسی،

حاجت روائی کرنا مطلوبات شرعیہ میں سے ہے۔

لہٰذا بقدر وسعت تعاون میں کوئی مضائقہ نہیں۔

خدمت خلق کے اداروں کو مخصوص رکھا جائے یا عام؟

ابتداء زمانہ کے کفار سے زیادہ ظالم، خونخوار، جان و مال کے بڑے دشمن، متعنت و سرکش آج کے کفار اور غیر مسلم نہیں ہیں، مع ہذا انبیاء کرام خصوصاً سیدنا محمد ﷺ نے ان کے ساتھ اخوت، بھائی چارگی، عفو و کرم، احسان و سلوک، ملاطفت و موانست کا رویہ اختیار فرمایا، ہمدردی اور بہی خواہی کے ساتھ پیش آئے۔

لہٰذا ان باتوں کے پیش نظر ایسے ادارے مثلاً ہاسپٹل وغیرہ سے جن کے قیام کا مقصد خدمت خلق اور مسلمانوں کی اعانت ہے غیر مسلموں کو بھی نفع پہنچانا چاہیئے، اور بلا تفریق مذہب و ملت تمام لوگوں کے لئے خدمت و اعانت کے دروازہ کو کھلا رکھنا چاہیئے، "إن اللہ یحب المحسنین" (اللہ تعالیٰ احسان کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے)۔

لیکن زکوۃ کی رقم سے ان کو دوا وغیرہ نہیں دی جاسکتی، موجودہ حالات میں مسلمان اپنے ہاسپٹل ذاتی طور پر بنائیں اور مسلمانوں کے لئے وقف کردیں تو آج کے حالات میں زبردست صدقہ جاریہ ہوگا، بالخصوص جبکہ سرکاری ہوسپٹلوں میں مسلمانوں کے ساتھ دوہرا سلوک کیا جارہا ہو، ایسے وقت میں مسلمانوں کے ذاتی اسپتالوں کی اہمیت اور ضرورت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

مسلم تنظیموں کا رویہ:

ہندوستان جمہوری ملک ہے، اس میں جملہ اقوام مسلم، غیر مسلم، سکھ، عیسائی، ہر ایک کے حقوق برابر ہیں۔

لہٰذا آفت یا کسی اور موقع پر جہاں دوسرے لوگوں کے حقوق بنتے ہیں، وہیں حکومت میں مسلمانوں کے بھی حقوق بنتے ہیں، حکومت کا تعاون کرنے میں طبقات کے درمیان تفریق اور امتیاز کرنا درست نہیں ظلم ہے، بقیہ لوگوں کی حق تلفی ہے، ایسے وقت میں جمہوری حکومت ہونے کی وجہ سے چونکہ مسلمانوں کا بھی حق بنتا ہے، اس لئے ایسی تنظیموں سے حقوق اور تعاون کا مطالبہ کرنا درست ہے، تفریق اور امتیاز برتنے کی صورت میں ان کے خلاف آواز بھی اٹھائی جاسکتی ہے، اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**لایحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم**" (سورۂ نساء/۱۴۸)۔

مسلم ریلیف کمیٹیاں ضرورت واحتیاج کے پیش نظر انسانیت کی بنیاد پر تعاون تو ہر ایک کا کرے، لیکن ترجیحی طور پر مسلمانوں پر زیادہ نظر رکھے، چونکہ اسلامی رشتہ کی بنیاد پر ان کا زیادہ حق بنتا ہے، اور اگر ریلیف میں زکاۃ کی بھی رقم شامل ہو جیسا کہ اکثر ایسے مواقع پر ہوتا ہے تو وہ رقم صرف مسلمانوں ہی پر صرف ہوگی غیر مسلم کو دینا درست نہ ہوگا۔

دلائل:

(۱) قال ابن نجیم المصری رحمه الله تعالیٰ رحمة واسعة.
والأصل أن من ابتلی ببلیتین فیختار أهونهما و ایسرهما.
(البحر الرائق، ص: ۸۳، ج۸، دار الکتاب الاسلامی)

قال العلامة الزیلعی: أن من ابتلی ببلیتین و ما متساویان یأخذ بأیهما شاء و إن اختلفا یختار أهونهما لان مباشرة الحرام لاتجوز إلا للضرورة ولا ضرورة فی حق الزیادة.
(تبیین الحقائق، ص: ۹۸، ج ۱، بیروت)

قال الحصکفی: والضابط: أن من ابتلی ببلیتین فإن تساویا خیر و ان اختلف اختار الاخف.
(الدر المختار مع الشامی، ص: ۴۱۲، ج: ۱، کراچی)

(۲) مسألة المریض:

رجل علیه جرح لو سجد سأل جرحه و إن لم یسجد لم یسل فإنه یصلی قاعداً یومی بالرکوع و السجود لأن ترک السجود جائز حالة الاختیار فی التطوع علی الدابة و مع الحدث لایجوز بحال.
(تبیین الحقائق، ص: ۹۸، ج: ۱، بیروت)

مسألة العاري:

قال الشرنبلالی: و صلاته فی ثوب نجس الكل أحب من صلاته عرياناً لما قلنا أی (القاعدة المذكورة)

(مراقی الفلاح، شرح نور الایضاح، ص: ۹۰، بیروت)

(۳) قواعد الفقه ....

(۴) سورة المائده، رقم الآية: ۲

قال العلامة الطوری: وفی فتاوی أهل سمرقند استأجر رجلاً لينحت له مزماراً أو بربطاً أو طنبوراً ففعل يطيب له الأجر إلا أنه يأثم فی الإعانة على المعصية.

(البحر الرائق، ص: ۲۰، ج:۸، سعيد، باب الإجارة الفاسدة)

(۵) عن أبی اسحاق قال: سمعت البراء بن عاذب يقول: كتب على بن أبی طالب الصلح بين النبی صلى الله عليه وسلم وبين المشركين يوم الحديبية، فكتب هذا ما كاتب عليه محمد رسول الله فقالوا لا تكتب رسول الله فلو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك فقال النبی صلى الله عليه وسلم لعلى أمحه فقال: ما أنا مالذی أمحاه فمحاه النبی صلى الله عليه وسلم بيده قال: وكان فيما اشترطوا أن يدخلوا مكة فيقيموا بها ثلاثاً ولايدخلها بسلاح إلا جلبان السلاح، قال: القرب و ما فيه.

(الصحیح لمسلم باب صلح الحدیبیة فی الحدیبیة، رقم الحدیث: ۱۷۸۳)

(سنن الدارمی، باب: فی صلح النبی صلی الله علیه وسلم یوم الحدیبیة، رقم الحدیث: ۲۵۴۹).

(۶) سورة آل عمران، رقم الآیة، ۱۱۰

(۷) سورة الحجرات، رقم الآیة: ۱۰

(۸) عن أنس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: انصر أخاک ظالماًأو مظلوماً قالوا: یا رسول الله هذا تنصره و مظلوماً فکیف ننصره ظالماً قال: تأخذ فوق یدیه وفی طریق تجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلک نصره.

(الصحیح للبخاری باب: أعن أخاک ظالماً أو مظلوماً، رقم الحدیث: ۱۱۱۸)

(شعب الإیمان للبیهقی، ص: ۸۳، ج: ۱۰، رقم الحدیث: ۷۲۰۱)

(و هکذا فی سنن الترمذی بتغییر یسیر، رقم الحدیث: ۲۲۵۵)

عن جابر رضی الله عنه أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: لینصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً فإن کان ظالماً فلینهه فإن له نصرة و إن کان مظلوماً فلینصره.

(سنن الدارمی باب: انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً، رقم الحدیث: ۲۷۹۵)

(۹) هداية، ص: ۱۸۱، ج: ۱، دار الكتاب ديوبند.

قال الزيلعی: قال -رحمه الله- و يغسل ولی مسلم الكافر و يكفنه و يدفنه لما روی عن علی رضی الله عنه لما هلک أبوه جاء إلى النبی صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إن عمک الضال قد مات فقال عليه السلام إذهب فاغسله و كفنه و رواه الحديث، لكن يغسل غسل الثوب النجس من غير وضوء ولا بداء ة بالميامن.

(تبيين الحقائق، ص: ۲۴۴، ج: ۱، بيروت)

(البحر الرائق، ص: ۲۰۵، ج: ۲، دار الكتاب الإسلامی)

(درر الحكام شرح غرر الاحكام، ص: ۱۶۲، ج: ۱، دار إحياء الكتب العربية)

قال ملک العلماء الكاسانی: و كذا الكافر إذا مات و له ذو رحم محرم مسلم يغسله و يكفنه لكن فی خرقةٍ لأن التكفين على وجه السنة من باب الكرامة للميت.

(بدائع الصنائع، ص: ۳۰۷، ج: ۱، بيروت)

عن سعيد بن المسيب عن أبيه قال: لما حضرت أبا

طالب الوفاة دخل عليه النبی صلی الله عليه وسلم و عنده أبو جهل و عبد الله بن أبی أمية فقال: أی عم قل: لا إله إلا الله كلمة أحاج لک بها عند الله عزوجل فقال له أبو جهل و عبد الله أبی أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزالا يكلمانه حتی كان آخر شئ.

كلمهم به علی ملة عبد المطلب.

فقال النبی صلی الله عليه وسلم: لاستغفرن لک مالم أنه عنک فنزلت: ماكان للنبی والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ونزلت إنک لاتهدی من أحببت.

(سنن النسائی: باب النهی عن الاستغفار للمشركين، رقم الحديث: ۲۰۳۵)

(۱۱) سورة التوبة: رقم الآية: ۱۱۴)

(۱۲) قسطلانی علی هامش البخاری، ص: ۵۷۶، ج:۲)

(۱۳) الكرمانی علی هامش جلالين، ص: ....

عن أبی هريرة رضی الله عنه قال: أتی رسول الله صلی الله عليه وسلم، استأذنت ربی تعالیٰ علی أن أستغفر فلم يؤذن لی فاستأذنت أن أزور قبرها فأذن لی فزوروا القبور فإنها تذكر بالموت.

(سنن أبی داؤد باب فی زيارة القبور، رقم الحديث: ۳۲۳۴)

عن ابن عمر رضی الله عنهما أن عبد الله بن أبی لما توفی جاء ابنه إلی النبی صلی الله علیه وسلم فقال: یا رسول الله أعطنی قمیصک أکفنه فیه و صل علیه و استغفر له فأعطاه النبي صلی الله علیه وسلم قمیصه فقال: آذنی أصلی علیه فآذنه فلما أراد أن یصلی علیه جذبه عمر بن الخطاب رضی الله عنه فقال ألیس الله قد نهاک أن تصلی علی المنافقین و فی روایة تصلی علیه وهو منافق وقد نهاک الله أن تستغفرلهم فقال آنا بین خیرتین: قال الله تعالیٰ استغفرلهم أو لا تستغفرلهم إن تستغفرلهم سبعین مرة لن یغفر الله لهم فصلی علیه.......

فنزلت: ولا تصل علی أحد منهم مات ابداً ولاتقم علی قبره إنهم کفروا بالله و رسوله وماتوا وهم فاسقون فترک الصلاة علیهم.

(الصحیح للبخاری، باب الکفن فی القمیص الذی یکف أولا یکف، رقم الحدیث: ۱۲۱۵)

(الصحیح لمسلم: باب من فضائل عمر بن الخطاب رضی الله عنه، رقم الحدیث: ۲۴۰۰)

(سنن الترمذی باب و من سورة التوبة من کتاب الفضائل، رقم الحدیث: ۳۰۹۷)

(۱۴) احسن الفتاوی، ص: ۳۴۲/ ج: ۴

(۱۵) فتاوی محمودیه، ص: ۲۹۲، ج: ۲

(۱۷) اعلم أن وصايا الذمی ثلاثة أقسام، الأول جائز بالاتفاق وهو ما إذا أوصى بما هو قربة عندنا و عندهم كما إذا أوصى بأن يسرج فی بيت المقدس أو بأن تغزى الترک و هو من الروم سواء كان لقوم معينين أولا.

والثانی: باطل بالاتفاق و هو ما إذا أوصى بما ليس هو قربة عندنا و عندهم كما إذا أوصى للمغنيات و النائحات أو بما هو قربة عندنا فقط كالحج و بناء المسجد للمسلمين إلا أن يكون لقوم بأعيانهم فيصح تمليكاً.

والثالث: مختلف فيه ...... و هو ما إذا أوصى بما هو قربة عنده فقط كبناء الكنيسة لغير معينين فيجوز عنده لا عندنا و إن لمعينين جاز إجماعاً.

حاصله: أن وصيته لمعينين تجوز فی الكل على أنه تمليک لهم.

(شامی، ص: ۶۹۶، ج: ۶، فصل فی وصايا الذمی وغيره، كراچی)

(تبيين الحقائق، ص: ۲۰۵، ج: ۶، بيروت)

(البحر الرائق، ص: ۵۱۹، ج:۸، دار الكتاب الإسلامی)

فتاوی رشیدیه، ص: ......

فتاوی محمودیه: ......

امداد الفتاوی، ص: ۲۶۸، ج:۲، زکریا قدیم

نظام الفتاوی، ص: ....

(۱۸) عن عائذ بن عمرو المزنی عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: الإسلام یعلو ولا یعلی علیه.

(سنن الدار قطنی، ص: ۱۷۲، ج:۳، باب المهر، رقم الحدیث: ۳۵۷۸، دار الإیمان)

(۱۹) مستفاد من: و إنما یکره إذا کان فیه تشبه بغیر أهل القبلة، و لم یوجد فی هذه الصیامات.

(تحفة الفقهاء، ص: ۳۴۴، ج:۱، بیروت)

(۲۰) (سورة النساء: رقم الآیة: ۱۴۰)

(۲۱) (تفسیر معالم تحت تفسیر هذه الآیة)

(۲۲) (فتاوی رشیدیه، ص: ۵۵۶)

(۲۳) سورة آل عمران، رقم الآیة: ۱۶۷

(۲۴) (حاشیة الصاوی مع جلالین، ص: ۲۳۷، ج:۱)

(۲۵) حدیث البخاری:

(۲۶) عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق.

(مصنف ابن أبى شيبة، رقم الحديث: ۳۳۷۱۷)

(۲۷) (سورة آل عمران، رقم الآية: ۱۹)

(۲۹) سورة البقرة، رقم الآية: ۲۸۶)

ترک الإحسان لايوجب الإساء ة

القواعد الفقهية، رقم القاعدة............

(۳۰) (سورة آل عمران، رقم الآية: ۱۳۴)

(۳۱) (سورة النساء، رقم الآية: ۱۴۸)





دین اسلام اور دہشت گردی

دہشت گردی:

بلا شبہ اسلام رب العالمین کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے آخری اور پسندیدہ دین ہے، اس کی تعلیمات فطری، ابدی، دائمی اور زندگی کے تمام گوشوں اور شعبوں پر حاوی اور محیط ہیں، انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اور شعبہ ایسا نہیں ہے جس میں اسلام نے انسانیت کے لئے خیر و بھلائی، عدل و گستری اور اس کی صلاح وفلاح کے لئے واضح ہدایات نہ پیش کی ہوں، یہ دین کسی طرح کے ظلم و جارحیت کا قائل نہیں۔ لہٰذا وہ دہشت گردی کی بھی کسی طرح کی تائید نہیں کرتا، جس میں بے گناہوں کی جان و مال کو نشانہ بنایا جائے۔

تعریف:

دہشت گردی ایک ایسا جملہ ہے جس کے مفہوم میں بڑی وسعت ہے، اسی وجہ سے ہر ایک اپنے اعتبار سے اس کا مفہوم متعین کر کے دنیا کو گمراہ کر رہا ہے، ثقافت ونسل، اغراض ومصالح، اقوام و مذاہب اپنی اپنی سوچ کے اعتبار سے

ہر ایک نے دہشت گردی کے معنی متعین کئے ہیں، اسی وجہ سے اب تک اس کی کوئی جامع اور متفق علیہ تعریف نہیں کی جاسکی ہے، جو دنیا کی ساری قوموں اور ملتوں کے لئے قابل قبول ہو، اسی لئے بہت سے ممالک، برادریاں اور افراد اس اصطلاح سے کھیل رہے ہیں۔

خادم کے نزدیک دہشت گردی کا حاصل ظلم ہے جس کی بہت سی شکلیں ہیں، کسی فرد یا قوم کے مظالم سے تنگ آ کر دفاعی مورچہ تیار کرنا اور اپنی دفاع کے لئے تیار ہونا ہی دہشت گردی نہیں بلکہ انسانوں کا ناحق خون بہانے والا، خواہ کوئی بھی ہو دہشت گرد ہے۔

یہ بھی ایک طرح کی دہشت گردی ہے:

تمام طبقوں کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہ کرنا، ان کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی کو روا اور جائز رکھنا، ان کی جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لینا، یا عمومی طور پر کوئی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے وہ طبقہ جانی و مالی نقصان سے دوچار ہو، یہ بھی ایک طرح کی دہشت گردی ہے۔

ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل کا اظہار مطلوبات شرعیہ میں سے ہے:

اپنی جان و مال کی حفاظت اور اپنے حقوق کو حاصل کرنے کے لئے

ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل کا اظہار مطلوبات شرعیہ میں سے ہے۔

شریعت نے مظلوم کو اجازت دی ہے کہ وہ ظالم کو ظلم سے روکے اور اس کا دفاع کرے، ''أنصر أخاک ظالماً أو مظلوماً'' اور مظلوم اپنی دفاع کے لئے ممکنہ ذرائع کو استعمال کرسکتا ہے، اس کو دہشت گردی قرار دینا خودغرضی وکوتاہ بینی ہے۔

بے قصور لوگوں سے انتقام لینا:

قتل اور ظلم کے خلاف انتقام اور بدلہ لینے کے سلسلے میں اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جو قتل وقتال کی صلاحیت رکھتے ہیں، خواہ کسی بھی درجہ کی صلاحیت ہو وہ اگر دفاعی وانتقامی کاروائی کی زد میں آجائیں تو لا باس بہ، باقی افراد سے انتقام درست نہیں، جیسا کہ ''بدائع'' میں ہے: ''أما حال القتال فلا يحل فيها قتل امرأة ولا صبى ولا شيخ فان ولا مقعد ولا يابس الشق ولا أعمى ولامقطوع اليد والرجل من خلاف ولا مقطوع اليد اليمنى ولامعتوه ولا راهب فى صومعة ولا سائح فى الجبال لا يخالط الناس و قوم فى دار أو كنيسة ترهبوا و طبقوا عليهم الباب (الى قوله) و الأصل فيه أن كل من كان من أهل القتال يحل قتله سواء قاتل أو لم يقاتل و كل من لم يكن من أهل القتال لايحل قتله إلا إذا قاتل حقيقة أو معنى بالرأى والطاعة و التحريض و أشباه

ذلک علی ما ذکرنا" (بدائع ۷/۱۰۷)

(جنگ کے دوران نہ کسی عورت کو قتل کرنا درست ہے اور نہ کسی بچے، بوڑھے کو، اور نہ ایسے شخص کو جس کا ایک حصہ شل ہوگیا ہو، اور نہ اندھے کو، اور نہ ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پیر کٹے ہوئے شخص کو، اور نہ داہنا ہاتھ کٹے ہوئے شخص کو، اور نہ کم عقل رکھنے والے کو، اور نہ اپنی کٹیا میں رہ رہے راہب اور پہاڑوں میں رہنے والوں کو جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتا، اور نہ ایسے لوگوں کو جو گھر یا کنیسہ میں عبادت میں مصروف ہوں اور انہوں نے اپنا دروازہ بند کر رکھا ہو...... اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو قتال کرنے والوں میں سے ہو اس کا قتل کرنا درست ہے، خواہ وہ قتال کرے یا نہ کرے اور ہر وہ شخص جو قتال کرنے والوں میں سے نہ ہو اس کا قتل کرنا درست نہیں الا یہ کہ وہ مشورہ کے ذریعہ، اطاعت کے ذریعہ، جنگ کی ترغیب دینے کے ذریعہ اور اسی طرح کے اور دوسرے امور کے ذریعہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، معنوی یا حقیقی طور پر قتال کرنے میں شریک ہو)۔

''ابوداؤد اور بخاری شریف'' میں حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ ایک غزوہ کے موقع سے میدان جنگ میں ایک مقتولہ عورت ملی تو آپ ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی، لوگوں کو آئندہ عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا: **"عن عبد الله ان امرأة وجدت فی بعض مغازی رسول الله ﷺ مقتولة فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان"** (ابوداؤد ص: ۳۶۳،

بخاری شریف ۱/۴۲۴)۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں:"أجمع العلماء على العمل بهذاالحديث، و تحريم قتل النساء و الصبيان إذا لم يقاتلوا فان قاتلوا قال جماهير العلماء يقتلون، و أما شيوخ الكفار فإن كان فيهم رأى قتلوا، و إلا ففيهم، و فى الرهبان خلاف" (صحیح مسلم مع شرح النووی، کتاب الجہاد، رقم ۳۲۸)

"بذل المجہود" میں حدیث مذکور کی شرح کرتے ہوئے حضرت سہارنپوری علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں کہ علامہ حصکفی علیہ الرحمہ نے درمختار میں لکھا ہے کہ عورت، غیر مکلّف اور شیخ فانی کو عدم صیاح وعدم نسل کی وجہ سے قتل کرنا ممنوع ہے:"قال فى الدر المختار و نهينا عن قتل امرأة وغير مكلف وشيخ فان فان لا صياح له ولا نسل له فلا يقتل ولا إذا ارتد و أعمى ومقعد و زمن و معتوه و راهب و أهل كنائس لم يخالطوا الناس إلا أن يكون أحد ملكا أو ذا رأى أو مال فى الحرب"۔

آگے بذل المجہود ہی میں ہے:"اتفق الجميع على منع القصد إلى قتل النساء والولدان أما النساء فلضعفهن و أما الولدان فلقصورهم عن فعل الكفر" (بذل المجہود ۴/۱۰، باب فی قتل النساء، وہکذا فی الہدایہ ۲/۵۶۲: کتاب السیر)

خلاصہ یہ کہ بے گناہ، بے قصور اور معصوم لوگوں سے انتقام اور بدلہ لینا شرعاً جائز نہیں۔

اسلامی ہدایات:

اسلام ایک عادلانہ اور منصفانہ دین ہے، یہ ''دین'' اخوت و بھائی چارگی، اتحاد و اتفاق کا سبق دیتا ہے، صاحب حق کو اس کا حق دلاتا ہے، مظلوم کو ظالم سے، ضعیف کو قوی سے انتقام لینے کی اجازت دیتا ہے، یہ ''دین'' ظلم وعدوان، آپسی اختلافات اور ذاتی بھید بھاؤ کو ناپسند کرتا ہے، تاکہ دنیا میں امن وامان، چین وسکون کا ماحول ہو اور کسی قسم کا فتنہ وفساد اور بگاڑ نہ ہو۔

اس دین میں طاقت وقوت اور پارٹی کوئی چیز نہیں، جو جس چیز کا اہل اور مستحق ہوتا ہے اس کو وہ چیز اور جس مقام ومنصب کے لائق ہوتا ہے اس کو وہ مقام ومنصب اور مرتبہ عطا کرتا ہے۔ یہ ہیں اسلام کے واضح ہدایات اور اس کی روشن تعلیمات۔

لہٰذا اگر کوئی ظلم کر رہا ہو تو مظلوم اپنا دفاع کرے، اگر معاشی یا سیاسی ناانصافی کی جارہی ہو تو انصاف حاصل کرنے کی قانونی راہوں پر گامزن ہو کر اپنا حق وصول کرے۔

جان ومال پر کیئے جانے والے حملوں کی مدافعت کی شرعی حیثیت:

جان ومال یا عزت وآبرو پر کیئے جانے والے حملہ کا دفاع حتی المقدور

شرعاً واجب ہے، کیونکہ قدرت کے باوجود دفاع نہ کرنے کی صورت میں اپنی جان و مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں، ارشاد خداوندی ہے:"ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (بقرہ/۱۹۵)،اورارشاد ہے:"ولاتقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما" (نساء/۲۹)،وقال النبی ﷺ: "لاينبغي للمؤمن أن يذل نفسه"۔

حق مدافعت کے حدود:

حق مدافعت کی حدود یہ ہیں کہ جس گروہ، جس پارٹی یا جس فرد کی طرف سے ظلم کا صدور اور ایذاء رسانی ہو، اسی سے مدافعت اور مقابلہ کیا جائے، اسی کے خلاف آواز اٹھائی جائے، اسی سے انتقام اور بدلہ لیا جائے، اس طرح کہ غیروں کو ایذاء، تکلیف اور انہیں کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے، ان کی عزت و آبرو محفوظ رہے، کیونکہ وہ بے قصور ہیں، اور بے قصوروں کو ستانا، ان کو تکلیف دینا شرعاً درست نہیں۔

دلائل:

(۱) سورہ آل عمران، رقم الآیۃ: ۱۹

(۲) و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و لئن صبرتم فهو خير للصابرين.

(سورة النحل، رقم الآية، ١٢٦)

والـذيـن إذا أصـابهم البغى هم ينتصرون، و جزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله، إنه لايحب الظالمين.

(سورة الشورى: رقم الآية: ٣٩/ ٤٠).

فـمـن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله و اعلموا أن الله مع المتقين.

(سورة البقرة: رقم الآية: ١٩٤)

الجزاء والقصاص ظلم؟

قـال الـقـرطبـى: الجزاء لايكون سيئة والقصاص لايكون اعتداءً لأنه حق واجب.

(تفسير القرطبى، ص: ٢٠٨، ج: ١، بيروت)

قـال ابـن عباس: من عفا و أصلح بينه و بين الظالم بالعفو فأجره على الله.

(تفسير القرطبى، ص: ٤٠، ج: ١٦، بيروت)

عـن حـذيفة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عـلـيـه وسـلم لاتكونوا إمعة تقولون: إن أحسن الناس أحسنا و إن ظـلـموا ظلمنا و لكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا

و إن أساؤوا فلا تظلموا و هذا حديث حسن غريب.

(سنن الترمذى: باب ماجاء فى الاحسان والعفو، رقم الحديث: ۲۰۰۷)

عن أبى ذر رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تبارک و تعالىٰ إنى حرمت على نفسى الظلم و على عبادى فلا تظلموا.

(الصحيح لمسلم: باب تحريم الظلم، رقم الحديث: ۲۵۷۷)

عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: الظلم ظلمات يوم القيامة.

(سنن الترمذى: باب ماجاء فى الظلم، رقم الحديث: ۲۰۳۰)

عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة واتقوا الشح فإن الشح أهلک من كان قبلكم حملهم على أن سفكوا دمائهم واستحلوا محارمهم.

(الصحيح لمسلم باب تحريم الظلم، رقم الحديث: ۲۵۷۸)

(۳) عن أنس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً فقالوا يا رسول الله هذا

نـنـصـر ه، مـظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه وفى طريق تـحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذالك نصره.

(الـصـحـيـح للبخارى باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، رقم الحديث: ٦٩٥٢).

(شعب الإمارة للبيهقى، ص: ٨٣، ج:١٠، رقم الحديث: ٦٨٠١)

(٤) (بـدائع الصنائع، ص: ١٠١، بيروت، فصل فى بيان من يحل قتله من الكفرة و من لايحل)

عـن سـليـمـان بـن بـريدة عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وسـلـم قال: اغزوا باسم الله وفى سبيل الله و قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تعدوا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً.

عـن أنـس بـن مـالک رضـى الله عنه أن رسول الله صلى الـلـه عـليه وسلم قال: انطلقوا باسم الله و بالله و على ملة رسول الـله و لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة ولا تغلوا و ضموا غنائمكم و أصلحوا و أحسنوا إن الله يحب المحسنين.

(سـنن أبى داؤد باب فى دعاء المشركين، رقم الحديث: ١٣ - ٢٦١٤)

(٥) سنن أبى داؤد، ص............

(۷) سنن الصحيح للبخارى، ص: ....

(الصحيح لمسلم باب تحريم قتل النساء والصبيان فى الحرب، رقم الحديث: ۱۷۴۴)

(سنن الترمذى باب ماجاء فى النهى عن قتل النساء، والصبيان، رقم الحديث: ۱۵۶۹)

(۷) الصحيح لمسلم مع شرح نووى، ص: ۳۲۸

(۸) الدر المختار مع الشامى، ص: ۱۳۱، ج:۴، کراچی

النهر الفائق، ص: ۲۰۶، ج:۳، زکریا

البحر الرائق، ص: ۸۴، ج:۵، دار الكتاب الإسلامى

تبيين الحقائق، ص: ۲۴۵، ج:۳، بيروت

(۹) بذل المجهود، ص: ۲۸۸، ج: ۹، مرکز الشيخ

هدايه: ....

(۱۰) سورة البقرة، ص: ۱۹۵

(۱۱) سورة النساء رقم الآية: ۲۹

(۱۲) عن حذيفة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينبغى للمؤمن أن يذل نفسه قالوا: و كيف يذل نفسه؟ يتعرض من البلاء لما لايطيق.

(سنن الترمذی باب بدون عنوان، رقم الحدیث: ۲۲۵۴)

(سنن ابن ماجة باب قوله تعالیٰ: یا أیها الذین آمنوا علیکم أنفسکم، رقم الحدیث: ۴۰۱۶)

(۱۳) عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم المسلم أخو المسلم لایظلمه ولا یخذله ولایحقره.

(الصحیح لمسلم: ۳۱۷، ج: ۲، مکتبة فیصل)

فإیاکم أذیة المؤمن فإن الله یحوطه و یغضب له.

(تفسیر الطبری، ص: ۲۷۸، ج: ۹، بیروت)





اقتصادی مباحث

درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع کا حکم

سوال: درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع کے جواز وعدم جواز کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کیا ہیں؟

الجواب: اگر پھل درخت پر تیار ہو چکا ہو لیکن ابھی پکا نہ ہو تو ایسے پھل کی بیع کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی صورت: پہلی صورت بیع بشرط القطع ہے یعنی پھل کی بیع ہو جانے کے بعد بائع مشتری سے یہ کہہ دے کہ یہ پھل توڑ کر لے جاؤ۔ اور پھل فی الحال توڑ لے جانا۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے بشرطیکہ وہ پھل قابل انتفاع ہو، اور اگر قابل انتفاع نہ ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی جائز ہے، بعض حضرات ناجائز ہونے پر اجماع نقل کرتے ہیں۔

دلیل هذه الصورة

دلائل

(۱) ومن باع ثمرة لم يبدو صلاحها أو قد بدأ جاز البيع وعلى

المشتری قطعها فی الحال تفریغاً لملک البائع (الهداية ج:٣ ص:٢٧. بلال).

(٢) ومن اشتری فصیلاً أو ثمراً علی القطع قبل بدو الصلاح فترکها بالبیع باطل. (الکافی ج: ١ ص: ٤٠٤).

(٣) فإن اشتری أحد واشترط أن یترکه إلی أن یبلغ فلا خیر فی الشراء. (کتاب الأم ج: ٤ ص: ١٤. دار الحدیث).

(٤) وکذا فی المغنی ج:٥ ص: ٤٨٦. (دار الحدیث).

(٥) وکذا فی الموسوعة الفقهیة ج:١٥ ص: ١١.

دوسری صورت: دوسری صورت یہ ہے کہ بائع ومشتری بیع کرلیں لیکن عقد بیع کے اندر شرط لگادیں کہ پھل درخت پر چھوڑ دیا جائے گا۔ پکنے کے بعد مشتری پھل توڑ لے جائے گا ایسی بیع کو بیع بشرط الترک کہتے ہیں یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

دلائل:

(١) وإن شرط ترکها علی النخیل فسد البیع. (الهداية ج:٣ ص:٢٧. بلال).

(٢) ومن اشتری فصیلاً أو ثمراً علی القطع قبل بدو الصلاح فترکها فالبیع باطل. (الکافی ج: ١ ص: ٤٠٤).

(۳) فإن اشترط. أحد أن يتركه إلى أن يبلغ فلا خير فيه. (كتاب الأم ج:۴ ص:۱۴، دار الحديث).

(۴) وكذا في المغني ج:۵ ص:۴۸۶. (دار الحديث).

تیسری صورت: تیسری صورت یہ ہے کہ بیع تو ابھی مکمل کر لیں ترک یا قطع کی کوئی شرط عقد بیع کے اندر نہ لگائیں۔ ایسی بیع کو "مطلق عن شرط القطع والترک" کہتے ہے۔ اس صورت میں جواز وعدم جواز کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے اور امام اعظم کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے۔

دلائل:

(۱) أن يبيعها مطلقاً ولم يشترط قطعاً ولا تبقية فالبيع باطل وبه قال مالك والشافعي لأن إطلاق العقد يقتضي القطع. ولنا أي دلائل الأئمة الثلاثة أن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق النهي عن بيع الشجرة قبل بدو صلاحها فيدخل فيه محل النزاع. (المغني ج:۵ ص:۴۸۶).

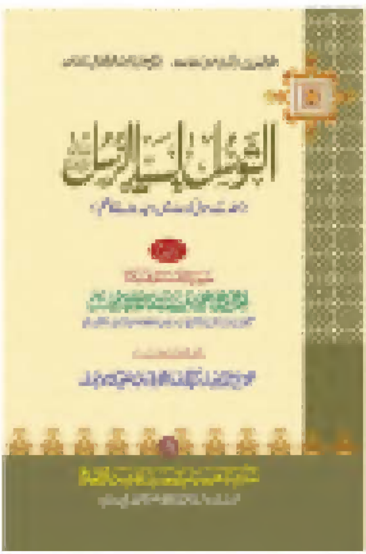
(۲) وكذا في كتاب الأم ج:۴ ص:۱۴.

(۳) وكذا في الكافي ج: ۱ ص:۴۰۵.


التوضیح الضروری
شرح
القدوری


التوضیح الضروری
شرح
القدوری


احب الکلام
فی
مسئلة السلام


التوسل بسید الرسل

قسطوں پر خرید وفروخت کے احکام

نقد اور ادھار کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کا حکم:

۱- ایک سامان کو نقد فروخت کرنا کمی کے ساتھ اور ادھار فروخت کرنا زیادتی کے ساتھ جائز ہے، بشرطیکہ مجلس عقد میں بتلا دیا جائے کہ یہ بیع نقد ہے یا ادھار، اور اگر ادھار ہو تو مجلس عقد میں قیمت کو متعین کرنا اور ادائیگی کی مدت کو متعین کرنا ضروری ہے، اگر متعین نہیں کیا جائے گا تو ادھار بیع جائز نہیں (کفایت المفتی ۸/۳۰)۔

قسط وار ادائیگی ثمن پر فروختگی کا حکم:

۲- ثمن بائع کا حق ہے، اور مبیع مشتری کا حق ہے، لہذا صورت مذکورہ میں اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ میں ثمن یکمشت نہیں لوں گا، بلکہ دس ہزار میں مثلاً فروخت کیا ہے تو ہر ماہ کے شروع میں ایک ہزار کی ایک قسط لوں گا تو ادھار خریدنے کی صورت میں مشتری پر ہر ثمن کی ادائیگی یکمشت ضروری نہیں (درمختار مع الشامی ۴/۲۲، ۲۳)۔

ثمن کو دو شقوں میں دائر کرنے کا حکم:

۳- بیع کے وقت ثمن دو شقوں میں دائر کرنا اور تعین نہ کرنا جائز نہیں، البتہ تعیین ہو جائے تو جائز ہے (ملتقی الابحر۲/۳۶، عالمگیری ۴/۱۵۴، امداد الفتاوی ۳/۲۰، کتاب البیوع)

ادھار فروختگی کی صورت میں مال کی قیمت زیادہ مقرر کرنے کا حکم:

۴- ادھار فروختگی کی صورت میں مال کی قیمت زیادہ مقرر کرنا ربو وسود کے دائرے میں نہیں آتا۔

خریدار کے سامنے دونوں شکل متعین کرنے کا حکم:

۵- جب خریدار کے سامنے معاملہ کی دونوں شکلیں پیش کی گئیں اور مجلس عقد میں ایک شکل کو متعین کر دیا گیا تو بیع کی یہ شکل جائز ہے، کیونکہ یہاں اجل مجہول نہیں ہے، اور ایسی جہالت نہیں جو مفضی إلی النزاع ہو۔

ربوا کی ایک شکل:

۶- بیع کی مذکورہ شکل ناجائز ہے جس میں وقت مقررہ پر قیمت کی عدم ادائیگی میں اضافہ کی شرط ہے، کیونکہ اس صورت میں ثمن کی تعیین نہیں ہوگی۔

معلوم نہیں کہ مشتری ثمن ایک ماہ کے اندر ادا کرے گا یا تاخیر کرے گا، اور اگر تاخیر کرے تو پھر کتنی تاخیر کرے گا، چونکہ یہ سب مجہول ہے، لہٰذا بیع مجہول ہوئی، اور یہ شرعاً جائز نہیں، اور یہاں ربا کا شبہ بھی ہے۔

۷- صورت مذکورہ میں بھی شبہ ربا کی وجہ سے بیع کی یہ شکل درست نہیں۔

مرتہن کو رہن سے نفع اٹھانے کا حکم:

۸-(الف) اگر راہن نے مرتہن کو رہن سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دیدی ہو تو مرتہن کے لئے شئ مرہون سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن اگر اجازت انتفاع نہ دی ہو تو مرتہن کے لئے شئ مرہون سے نفع اٹھانا جائز نہیں (ہدایہ ۴/۵۰۶، نسخہ ہندیہ)

(ب) بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے اگر مال مرہون ہلاک ہو جائے تو بائع اس کا ضامن ہوگا، یعنی ضمان بائع پر ہوگا (ہدایہ ۴/۵۰۱، کتاب الرہن)

مرتہن سے حق کی وصولی کی ایک شکل:

(ج) جب مشتری ثمن کے دینے میں ٹال مٹول کرتا ہے تو بائع جو مرتہن ہے اس کے حق کی وصولیابی اس طرح ہوسکتی ہے کہ مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مرتہن کی اجازت سے شئ مرہون کو فروخت کرکے بائع کا ثمن ادا کردے، ورنہ قاضی وقت فروخت کرکے بائع کا ثمن ادا کردے گا (درمختار مع الشامی ۵/۳۲۵،

کتاب الرہن، ہدایہ ۵۲۲/۴، ۵۲۳)۔

ایجاب وقبول کے بعد کی ترتیب:

۹- جب ایجاب وقبول ہو چکا تو اب مشتری مبیع کا اور بائع ثمن کا مالک ہو گیا، اور کسی کو اختیار نہیں، اِلا یہ کہ خیار شرط وخیار رؤیت وخیار عیب وغیرہ حاصل ہو، صورت مذکورہ میں بائع کا اپنے فروخت شدہ سامان کو روکنا تاوقتیکہ اس کی مکمل قیمت یا چند اقساط جمع نہ کی جائیں شرعاً درست ہے، ہاں اگر بیع نقد ہے تو پہلے مشتری ثمن دے اس کے بعد بائع مبیع دے۔

صورت مذکورہ میں اگر بائع فروخت شدہ سامان کو بطور رہن اپنے پاس اس وقت تک رکھے جب تک بائع کو ثمن وصول نہ ہو جائے تو شرعاً یہ درست نہیں (ہدایہ ۲۳/۴، نیز ۵۱۰/۴)۔

البتہ "حبس المبیع لاستیفاء الثمن" (شامی ۲۴/۴) کی اجازت ہے۔

بعض قسطوں کی عدم ادائیگی پر بائع کے مال روکنے کا حکم:

۱۰- شریعت کے اصول پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بائع اگر اپنے سامان کو روک لے، اس وجہ سے کہ ثمن کے طے شدہ اقساط جمع نہیں کئے گئے، لیکن اگر بعض قسطیں بائع کو مل چکی ہوں اور بائع اپنا سامان نہیں دے رہا ہے

تو بائع کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ ظاہر ہے کہ اس پر مشتری تو راضی نہیں ہوگا، اور حدیث میں فرمایا گیا:

”لایحل مال امری مسلم إلا بطیب نفسه“

رہن کے عدم جواز کی ایک شکل:

۱۱- خود خریدار ہی کے پاس اس کے استعمال میں رکھ کر فروخت کی ہوئی چیز کو رہن رکھنا شرعاً درست نہیں، کیونکہ رہن کے صحیح ہونے کے لئے کچھ شرائط ہیں جن میں یہ بھی ہے کہ وہ مضمون ہو، یعنی جس کے فوت یا ہلاک ہونے سے ضمان واجب ہو، ظاہر ہے صورت مذکورہ میں مبیع تو مشتری ہی کا حق ہے، لہٰذا پھر مضمون ہونے کا سوال نہیں (ہدایہ ۴/۵۰۱)۔

دلالی کی اجرت کا حکم:

۱۲- ادارے واشخاص جو متبائعین کے درمیان ثالث معتمد کی حیثیت رکھتے ہیں ان کا معاوضہ لینا بظاہر دلالی کے حکم میں ہے، اس طرح اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دستاویز کی خرید وفروخت کا حکم:

۱۳- دستاویز کی خرید وفروخت دراصل اس میں مکتوب و مذکور مال کی خرید

وفروخت ہے، دستاویز کی حیثیت ایک وثیقہ کی ہے، لہٰذا اگر بیع وشراء کے جملہ شرائط باہم پائے جاتے ہوں تو ثمن کی کمی وزیادتی میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے۔

ثمن سے کمی کی ایک شکل کا حکم:

۱۴-صورت مذکورہ میں بائع کا وقت مقررہ سے قبل قیمت کا مطالبہ کرنا اس شرط پر کہ ایک حصہ ہم معاف کردیں گے، اور اس بات پر بائع ومشتری رضامند ہوجائیں تو اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں، یعنی یہ صورت درست ہے۔ کیونکہ ثمن بائع کا حق ہے اور اس کو حق حاصل ہے کہ تمام کو یا بعض کو معاف کردے۔

و یجوز أن یحط البائع من الثمن (قدوری ص:۸۱، باب المرابحہ والتولیہ تحت کتاب البیوع)۔

بیع کے فساد کو دور کرنے کی ایک شکل:

۱۵-صورت مذکورہ میں ثمن کی ادائیگی کی مدت متعین نہ کرنے کی وجہ سے ادھار بیع فاسد ہورہی تھی، لیکن جب بائع ومشتری نے باہمی رضامندی سے قیمت کم کرکے نقدی بیع کرلی تو اب یہ بیع درست ہوگئی (ہدایہ ۴۵/۳)۔

بائع ومشتری معاہدہ کی پابندی کریں:

۱۶-بائع ومشتری میں جب یہ بات طے پاچکی ہے کہ ثمن کی ادائیگی

قسط وار ہوگی تو بائع کا مشتری کی طرف سے کسی قسط کی تاخیر پر تمام قسطوں کا فی الفور طلب کرنا خلاف معاہدہ ہے، ہاں مشتری کی ذمہ داری ہے کہ جب اس نے وعدہ کیا ہے تو ایفاء وعدہ کے لئے کوشاں رہے یا کسی مجبوری سے ثمن مہیا نہ ہو تو بائع کو چاہئے کہ مشتری کی اس مجبوری کا خیال رکھے۔

بیع بالتقسیط کا حکم:

۱۷- اہل علم کو غور کرنا ہوگا کہ ''بیع بالتقسیط'' میں جو قسطوں پر دینے کا اختیار ہے، کیا وہ ایسی چیز ہے جس کی وراثت چل سکتی ہے؟ یعنی یہ انتقال کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ اس کے بعد ہی یہ فیصلہ ہوگا کہ دائن یا مدیون میں سے کسی کے انتقال کی صورت میں معاملہ کی وہی شکل ہوگی جو دونوں کی موجودگی میں تھی، یعنی قسطوں پر ثمن کی ادائیگی، یا یہ کہ یہ حق وارثین کو نہیں ہوگا، اور ان پر یکبارگی ثمن کی ادائیگی لازم ہوگی (ہدایہ ۱۶/۳، شامی ۵۵/۴)۔

۱۸- بظاہر خریداروں کو وقت مقررہ پر قسط کی ادائیگی کی ترغیب دینی چاہئے، اس زاویہ سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا، باقی اگر کوئی دوسرا مقصد پیش نظر ہو تو اس مقصد کے سامنے آنے کے بعد اس کے شرعی حکم پر غور کیا جا سکتا ہے۔

بیع بالتقسیط کی ایک شکل:

۱۹- سوال میں ''بیع بالتقسیط'' کی جو صورت ذکر کی گئی ہے جائز نہیں،

کیونکہ اس صورت میں ثمن کی کوئی تعیین نہیں ہے کہ کتنے ثمن میں مبیع حاصل ہوگی؟ مذکورہ شکل تو لاٹری ہی کی طرح معلوم ہو رہی ہے جس میں جہالت ہے اور ربا کا شائبہ بھی ہے، لہٰذا لوگوں کو مذکورہ شکل سے اجتناب کرنا چاہئے۔

دلائل:

کفایت المفتی ص: ۳۰، ج:۸، زکریا قدیم

قال "ویجوز للمشتری أن یزید للبائع فی الثمن و یجوز للبائع أن یزید للمشتری فی المبیع و یجوز أن یحط من الثمن ویتعلق الاستحقاق بجمیع ذلک.

(هدایه ص: ۷۵، ج:۳، باب المرابحة والتولیة)

هکذا فی الدر المختار مع الشامی ص: ۱۵۴، ج:۵، کراچی

ملتقی الأبحر، ص: ۳۶، ج ۲

الفتاوی الهندیه، ص: ۵۴، ج: ۴، رشیدیة

امداد الفتاوی، ص: ۳۰، ج:۳، قدیم

و یجوز البیع بثمن حال و مؤجل إذا کان الأجل معلوماً.

هدایه، ۲۱/ ج:۳

و قد فسر بعض أهل العلم قالوا بیعتین فی بیعة أن یقول

أبيعک هذا الثوب بنقد بعشرة.

و بنسيئة بعشرين، ولا يفارق على حد البيعتين فإذا فارقه على أحدهما، فلا بأس إذا كانت العقدة على واحد منهما.

(سنن الترمذی، ص: ۲۳۳، ج: ۱، مکتبة بلال)

رجل باع على أنه بالنقد بكذا و إلى شهرٍ بكذا و إلى شهرين بكذا، لم يجز.

(الفتاوى الهندية، ص: ۱۳٦، ج:۳، رشيدية)

و إذا عقد العقد على أنه إلى أجل بكذا، و بالنقد بكذا، أو قال إلى شهر بكذا، أو الى شهرين بكذا، فهو فاسد، لأنه لم يعامله على ثمن معلوم و للنهى يوجب شرطين فى بيع و هذا هو تفسير الشرطين فى البيع و مطلق النهى يوجب الفساد فى العقد الشرعية، هذا إذا افترقا على هذا ...... فإن كان يتراضيان بينهما ولم يتفرقا حتى قاطعه على ثمن معلوم و أتما العقد فهو جائز لأنها ما افترقا إلا بعد تمام شرط صحة العقد.

(المبسوط للسرخسی، ص: ۱۳، ج:۸)

☆ وكذا إذا قال بعتک هذا العبد بألف درهم إلى سنة أو بألف و خمس مأة إلى سنتين لأن الثمن مجهول فإذا علم

ورضی بـه جاز البیع لأن المانع من الجواز هو الجهالة عند العقد و قـد زالـت فـی الـمجلس، و له حکم حالة العقد فصار کانه کان معلوما عند العقد، و إن لم یعلم به حتی افترقا تقرر الفساد.

(بدائع الصنائع، ص: ۱۵۸، ج:۵)

(قدوری، ص: ۸۱، باب المرابحة)





نوٹ کی شرعی حیثیت کے بارے میں سوالات

تمہید:

عہد قدیم میں اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے ہوا کرتا تھا مختلف معاشی وجوہ سے سونے چاندی کو ذریعہ تبادلہ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا اوراس کے سکے بازار میں جاری ہوگئے اوران کے ذریعہ اشیاء کی خرید وفروخت جاری ہوئی۔ ضرورت پڑی کہ ایسے چھوٹے چھوٹے سکے بھی ہوں جن سے چھوٹی چھوٹی چیزیں حاصل کی جاسکیں تو دوسری کم قیمت دھاتوں کے سکے رواج پذیر ہوئے، یہاں تک کہ کسی زمانہ میں لوہے کے چھوٹے ٹکڑے اورکوڑی بھی ذریعہ تبادلہ کی حیثیت سے رواج پذیر رہے۔

کاغذ کا نوٹ:

مختلف معاشی اسباب کی وجہ سے آہستہ آہستہ سونے چاندی کی کرنسی کا رواج ختم ہوگیا اوردوسری دھاتوں کی کرنسی کا بھی رواج کم سے کم تر ہوگیا، اور ان کی جگہ کاغذی نوٹ جاری ہوگیا۔ شروع میں ایسا سمجھا جاتا تھا کہ ان کاغذی

نوٹوں کا رشتہ سونے چاندی کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور حکومتیں اتنا ہی نوٹ جاری کرتی ہیں جتنی مقدار میں متبادل صورت میں ان کے پاس سونا یا چاندی موجود ہوتا ہے۔

لیکن آہستہ آہستہ یہ رشتہ بھی کمزور ہوتا گیا، اور نوٹوں پر لکھی ہوئی یہ عبارت کہ ''حکومت اس نوٹ کے حامل کو اس کی مقدار میں دینار، درہم، ڈالر، پونڈ، ین، ریال یا روپیہ ادا کرنے کی ذمہ دار ہے'' بے کار سی ہوکر رہ گئی، اب کوئی بھی حکومت اس نوٹ کے عوض سونے یا چاندی کے اصل سکے ادا کرنے یا سونے یا چاندی کی اس مقدار کو ادا کرنے کو تیار نہیں ہے، ہاں اتنا تو ضرور ہے کہ اگر حکومت کسی نوٹ کو کالعدم قرار دیتی ہے تو وہ ایک مخصوص اعلان شدہ مدت کے دوران اسکے عوض نیا جاری شدہ نوٹ اسی قیمت کا ادا کردیتی ہے، غرض یہ کہ تجربہ اور مشاہدہ کی بات یہی ہے کہ حکومتوں کی طرف سے جاری کئے گئے نوٹ اب سونے اور چاندی کے ساتھ ہم رشتہ نہیں رہے۔

نوٹ اور دراہم ودنانیر میں فرق:

یہ بات بھی اہم ہے کہ سونے چاندی یا کسی دھات کا سکہ اگر اس کی کرنسی کی حیثیت ختم ہوجائے تب بھی ایک دھات ہونے کی حیثیت سے اس کی مالیت برقرار رہتی ہے، بخلاف نوٹوں کے کہ اگر ان کی قانونی حیثیت ختم ہوجائے

تو یہ کاغذ کا بے قیمت پرزہ بن کر رہ جاتے ہیں جن کی کوئی مالیت نہیں ہوتی ہے۔

نوٹ کا ابتدائی دور:

اس میں کوئی شک نہیں کہ نوٹ کا جب رواج شروع ہوا تو اس کی قانونی اور رواجی حیثیت سند اور حوالہ کی تھی اسی لئے علمائے سلف جن کے سامنے یہ مسئلہ آیا انہوں نے اسے سند اور حوالہ قرار دیا، جیسے جیسے سونے یا چاند کی کرنسی بازار سے اٹھتی چلی گئی اور نوٹ بے دھڑک بازار میں استعمال کیا جانے لگا اور حکومتوں نے جمع سونے یا چاندی کی مقدار کو نظر انداز کر کے نوٹ چھاپنے شروع کیے رواجا اور عرفا اس کی حیثیت بجائے سند اور حوالہ کے خود مستقل ثمن کی ہوگئی، اب یہ بات طے کی جانی چاہئے کہ موجودہ عہد میں شرعا اسے محض سند اور حوالہ تسلیم کیا جائے یا اسے ثمن قرار دیا جائے، یا کیا ایسا بھی سوچا جا سکتا ہے کہ نوٹ جو اصلا سند وحوالہ تھا اور اب یہ رواجا ثمن ہے اس میں دونوں جانب کی مشابہتیں ہیں تو کیا فقہاء غور وفکر کے بعد نوٹ کی ہر دو حیثیتوں کو سامنے رکھ کر نوٹ کے شرعی احکام مقرر کر سکتے ہیں اگر ہاں تو کیا؟

نوٹ کو حوالہ ماننے کی صورت میں دشواریاں

اس ذیل میں یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ اگر نوٹ کو محض سند اور

حوالہ تسلیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی نوٹ کے ذریعہ اس وقت تک نہ ہوسکے گی جب تک زکوٰۃ لینے والا اس سے کسی شئی کا تبادلہ نہ کرلے، اسی طرح قرض کی صورت میں جتنے نوٹ بطور قرض دیئے گئے ہیں اتنے نوٹ کی واپسی نہ ہوگی بلکہ سونے اور چاندی کی جتنی مقدار کے لئے اس نوٹ کو سند تسلیم کیا جائے گا، اتنی مقدار سونے یا چاندی کی قیمت کے ادا کرنے ہوں گے۔

اسی طرح سند یا حوالہ ہونے کی صورت میں بین الاقوامی مارکیٹ میں ایک ملک کے نوٹ کو دوسرے ملک کے نوٹ سے تبدیل کرتے وقت ایسے دو نوٹ جو سونے کے سکوں کی سند ہیں یا ایسے دو نوٹ جو چاندی کے سکوں کی سند ہیں ہر دو نوٹ کے تبادلہ میں معتبر قدر زر کے درمیان مساوات اور فوری قبضہ ضروری ہوگا۔ پس یہ اور اس طرح کے کئی مسائل صرف سند ماننے کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

قابل لحاظ امر:

اس ذیل میں ایک امر یہ قابل لحاظ ہے کہ سونا اور چاندی کو فقہاء ثمن خلقی کہتے ہیں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ محض ذریعہ تبادلہ نہیں بلکہ ایک حد تک اشیاء کی قدر و قیمت کی حفاظت اور دیون (مؤخر مطالبے) کی ادائیگی کا معیار بھی ہے، اسی لئے اگرچہ سونے چاندی کے سکے کی قانونی حیثیت ختم ہوجائے پھر بھی وہ سکہ اپنی قدر و قیمت کو برقرار رکھتا ہے اس لئے اگر سو دینار مہر مقرر کیا جائے اور ہر دینار ایک

تولہ سونے کا تسلیم کیا جائے تو اگر وہ سکہ قانونی حیثیت کھودے تو بھی سو تولہ سونا ادا کرنا ہوگا۔اسی طرح مہر مقرر کرتے وقت جو قدر ملحوظ تھی وقت گذرنے کے بعد بھی وہ قدر باقی رہتی ہے۔نوٹ کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ اگر اسے محض ثمن تسلیم کر لیا جائے تو پچاس برس گذرنیکے بعد بھی وہی نوٹ یا متبادل نوٹ جو اسی مالیت کا جاری کیا گیا ہو، ادا کرنا ہوگا۔ چاہے اس نوٹ سے حاصل ہونیوالی سونے چاندی کی مقدار میں کتنا فرق پڑ گیا ہو۔

علماءمعاشیات کی ایک رائے

علماء معاشیات کا ایک رخ یہ بھی ہے کہ اشاریہ (INDEX) کے ذریعہ نوٹ کی قدر و قیمت کا تعین کیا جائے اور اس متعین قدر کی ادائیگی واجب قرار دی جائے ،مثلاً آج اگر روپیہ کی قدر بارہ پیسوں کے برابر ہے تو آگے چل کر مہر یا کسی دین کی ادائیگی کا وقت آئے تو روپیہ کی قدر گھٹ کر چھ پیسے ہوگئی تو ادائے گی سو روپیہ دین کی دوسو روپیہ کے نوٹ سے ہوگی ، یا روپیہ کی قدر بڑھ کر ۲۴ پیسے ہوگئی تو سو روپئے کی ادائیگی پچاس روپئے کے نوٹ سے ہو جائے گی، علماء فقہاء کے لئے یہ بات قابل غور ہے رائج کرنسی کے قدر کے گھٹنے اور بڑھنے (غلا اور رخص)اور قوت خرید کے کم یا زیادہ ہو جانے کی صورت میں اور خاص کر اس وجہ سے کہ افراط زر تیز رفتاری کے ساتھ روپیہ کی قدر گھٹتا جا رہا ہے، اس

لئے مہر اور دین، وقت گذرنے کے ساتھ اپنی قدر کھوتا جاتا ہے یا صفر سے بھی نیچے چلا جاتا ہے، مثلاً ایک عورت کا مہر ۱۹۵۰ میں پانچ سو روپے مقرر ہوا تھا جس کے عوض میں ڈھائی سو تولے چاندی ملتی تھی، اب ۱۹۸۹ میں ادائیگی کے وقت اگر ہم اسے پانچ سو روپے دلواتے ہیں تو اس پانچ سو روپے میں صرف سوا چھ تولہ چاندی آتی ہے، پس یہ اہم سوال ہے کہ شریعت میں جو عدل ملحوظ ہے اس طرح کی ادائیگی اس عدل کو پورا کرتی ہے یا نہیں؟

براہ کرم مندرجہ بالا تمہید کو پیش نظر رکھ کر مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات تحریر فرمائیں:

کرنسی کی شرعی حیثیت:

(۱) کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

زر حقیقی اور نوٹ کے احکام:

(۲) زر حقیقی یعنی سونے چاندی کے دینار و درہم اور زر اصطلاحی یعنی کاغذی نوٹ کے شرعی احکام یکساں ہوں گے یا ان میں کوئی فرق ہوگا؟

نوٹ میں زکوۃ کا معیار:

(۳) کرنسی نوٹوں کا نصاب زکوٰۃ کس اعتبار سے مقرر کیا جائے گا؟ یعنی

بعض کرنسی ابتدائی زمانہ میں سونے کی رائج تھی مثلاً دینار اور اس کے متبادل کے طور پر نوٹ جاری کیا گیا، بعض کرنسی چاندی کی رائج تھی، ان کے متبادل نوٹ جاری کیا گیا، تو آج کے کرنسی نوٹوں میں نصاب زکوٰۃ مقرر کرتے وقت سونے کا اعتبار کیا جائے گا یا چاندی کا؟

کاغذی نوٹوں سے معاملات کا حکم:

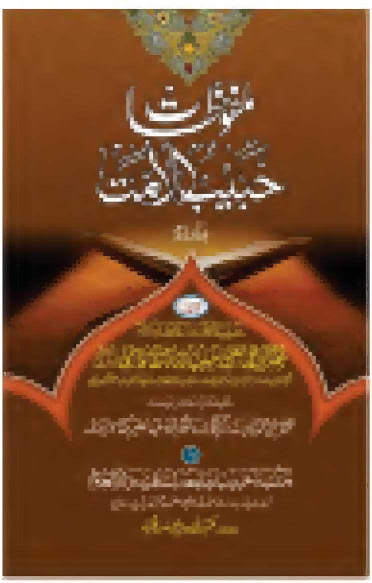
(۴) کاغذی نوٹوں کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور افراط کی صورت میں اس کی قوت خرید تیزی سے گر جاتی ہے کیا اس صورت حال کی وجہ سے شرعا یہ صحیح ہوگا کہ دیون یعنی مؤخر مطالبوں مثلاً قرض، مہر، پنشن، ادھار خریداری کی رقم اور وقت پر ادا نہ ہونے والی تنخواہوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دیا جائے اور کیا ایسے کسی اشاریہ کی ترتیب اور اس کے ذریعہ ادائیگیوں میں انضباط ممکن بھی ہے اور کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ عامۃ الناس کے درمیان ادائیگیوں کے لئے ایسی معیار مقرر کرنا جن کی بنیاد دقیق فنی اصولوں پر ہو، باہمی مشکل تنازعہ کا موجب ہوگا، نیز یہ کہ اس طرح سو روپئے کے بدلے پانچ سو روپئے کی ادائیگی باب ربوا کو کھولنے کا ذریعہ بنے گی؟

نوٹ سے خریداری میں سونا چاندی معیار بنانے کا حکم:

(۵) کیا یہ جائز ہوگا کہ نوٹوں کی شکل میں قرض دیتے وقت یا مہر کے

تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کے وقت طرفین واجب الاداء نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور بوقت ادائیگی اس قدر سونے یا چاندی کی قیت کے مساوی نوٹوں کی ادائیگی پر معاملہ طے کرلیں؟





نوٹ کی شرعی حیثیت

تمہید:

نوٹ ایک حادث چیز ہے جس کا وجود قرون اولیٰ میں نہیں تھا اس لئے ائمہ مجتہدین کے اقوال میں اس کے متعلق کسی تصریح کے ملنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لیکن یہ بھی مسلمات میں سے ہے کہ شریعت محمدیہ میں اللہ پاک نے ایسی جامعیت رکھی ہے کہ ایمان والا کسی موڑ پر پہنچ کر اپنے سامنے تاریکی محسوس نہیں کرتا، قرآن وحدیث سے حضرات ائمہ نے ایسے ضوابط مستنبط کردیئے ہیں جو ہمیشہ کے لئے نئے مسائل کے سلسلے میں مشعل راہ رہیں گے۔ لیکن ان اصولوں پر انطباق کا انداز ہر ایک کا جداگانہ ہے اس لئے نئے مسائل میں اختلاف رائے سے مفر کی کوئی صورت نہیں، چنانچہ نوٹ کی شرعی حیثیت کی تعیین کے سلسلے میں بھی ہمارے اسلاف کا اختلاف رہا ہے، گو موجودہ صورت حال نے ان اسلاف کے اختلاف سے بھی اختلاف کرنے کی گنجائش فراہم کردی ہے، ظاہر سی بات ہے جو حضرات سند، حوالہ کہہ کر جاچکے ہیں گو انہوں نے اپنے زمانے کے اعتبار سے ایک واقعی وشرعی بات کہی، لیکن اس وقت سے اب تک

مسائل کی جو پیچیدگیاں امت مسلمہ کے سامنے آئیں یا ہیں ان کا بظاہر کوئی حل انہوں نے نہیں چھوڑا، اس لئے عصر حاضر کے علماء ومفتیان کرام کی شرعی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ مسئلہ کی صحیح نوعیت موجودہ صورت حال کے اعتبار سے پیش کر کے مسائل کی پیچیدگیوں کو دور کریں۔

اس وقت نوٹ کی شرعی حیثیت کے سلسلے میں چند سوالات کے جوابات سپرد قلم کئے جارہے ہیں، ان جوابات میں گو کوشش اس بات کی کی گئی ہے کہ موجودہ صورت حال کو سامنے رکھ کر اپنے رجحانات بیان کر دیئے جائیں۔

دوملکوں کی کرنسیوں کے تبادلہ کا حکم

زیر بحث مسئلہ دوملکوں کی کرنسیوں کے تبادلہ کے سلسلہ میں اظہار رائے سے قبل فقہاء کرام کی ذکر کردہ اصولی چند باتیں سپرد قلم ہیں تا کہ مسئلہ مسئول عنہا کے سلسلہ میں رائے کے انطباق میں سہولت ہو جن چیزوں سے معاملات کا تعلق ہوتا ہے۔ حضرات فقہاء نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) کیلی۔ (۲) وزنی۔ (۳) غیر کیلی غیر وزنی۔

کسی چیز کے مکیل یا موزون ہونے کی صفت کو اصطلاحِ فقہاء میں قدر کہتے ہیں اور اس کی حقیقت کو جنس کہتے ہیں۔

اشیاء کی جنس وقدر کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

(۱) متحد الجنس متحد القدر جیسے گیہوں اور جو (۲) غیر متحد الجنس مختلف القدر جیسے بکری کی بیع بھینس سے۔ (۳) متحد الجنس مختلف القدر (یا مفقود القدر) جیسے کپڑے کی بیع کپڑے سے جنس ایک ہے لیکن کپڑا نہ کیلی ہے نہ وزنی۔ (۴) غیر متحد الجنس متحد القدر جیسے گیہوں کی بیع نمک سے۔ ان اقسام کا حکم یہ ہے کہ پہلی قسم میں سواء بسواءٍ اور یداً ابیدٍ دونوں واجب ہیں ورنہ ربو لازم آئے گا اور دوسری قسم میں نہ سواء بسواءٍ واجب ہے نہ یداً ابیدٍ "فبیعوا کیف شئتم" میں داخل ہے اور تیسری قسم میں یداً ابیدٍ واجب ہے سواء بسواءٍ واجب نہیں اور چوتھی قسم میں صرف یداً ابیدٍ واجب ہے سواء بسواءٍ واجب نہیں۔

دوملکوں کی کرنسیوں کا حکم

اب دیکھنا ہے کہ دوملکوں کی کرنسیاں ان اقسام اربعہ میں سے کسی قسم میں داخل ہے کہ نہیں، ظاہر ہے کہ قسم اول میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ پہلی قسم میں اتحاد جنس کے ساتھ اتحاد قدر بھی ضروری ہے اور یہ کرنسیاں متحد الجنس نہیں۔

اور متحد فی القدر بھی نہیں چونکہ یہ کرنسیاں نہ کیلی ہیں نہ وزنی۔ البتہ کرنسیاں اقسام اربعہ میں سے دوسری قسم میں داخل ہیں، چونکہ دوسری قسم میں نہ اتحاد جنس کی قید ہے اور نہ ہی اتحاد قدر کی۔ دوملکوں کی کرنسیوں کا جنس کے اعتبار سے مختلف ہونا متفق علیہ ہے اور اتحاد قدر کا فقدان بھی مسلمات میں سے ہے چونکہ یہ

کرنسیاں نہ کیلی ہیں نہ وزنی۔

اور جب اتحاد جنس اور اتحاد قدر دونوں مفقود ہوں تو نہ سواء بسواءٍ واجب ہے نہ یدًا بیدٍ یہ صورت فبیعوا کیف شئتم میں داخل ہے۔اس لئے دوملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ بھی جائز ہے اور ادھار بھی جائز ہے جیسا کہ نقد جائز ہے۔

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کو شبہہ اس سے ہوا ہے کہ انہوں نے حدیث پاک کو محدثین کے کلام کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے اگر امام ترمذیؒ کے بقول ''الفقهاء اعلم بمعانی الحديث'' (ترمذی شریف) حضرات فقہاء کرام کے کلام کی روشنی میں سمجھتے تو ان کو یہ شبہ پیدا نہ ہوتا۔

اگر مذکورہ بالا تفصیلات (جو حضرات فقہاء کی ذکر کردہ ہیں) کی روشنی میں حدیث پاک کو اس مسئلہ میں سمجھیں تو انشاء اللہ ان کا شبہہ فوراً ختم ہو جائے گا اس لئے کہ حضرات فقہاء کی تفصیلات بھی احادیث نبویہ سے مستنبط ہیں۔

اموال کے حدود اربعہ:

حضرات فقہاء نے اموال کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) جو اصل خلقت کے اعتبار سے ثمن ہیں اور ہر حال میں وہ ثمن رہتے ہیں خواہ اپنے جنس کے مقابلہ میں ہوں یا غیر جنس کے، اس قسم میں فقہاء کرام نے

سونا چاندی کو داخل کیا ہے۔

(۲) جو ہر حال میں مبیع ہیں، جیسے کپڑے چوپائے وغیرہ۔

(۳) جو من وجہ ثمن اور من وجہ مبیع ہیں جیسے مکیلات وموزونات۔

(۴) جو اصل کے اعتبار سے سامان ہو لیکن اصطلاح ناس کی وجہ سے ثمن کا اطلاق اس پر کیا جاتا ہو، اسی کو ثمن عرفی واصطلاحی کہتے ہیں۔

نوٹ کا تجزیاتی پہلو:

ظاہر ہے کہ نوٹ اقسام اربعہ میں سے پہلی تین قسموں میں داخل نہیں، اس لئے اسے چوتھی قسم میں داخل کر کے یہ کہنا ہوگا کہ اصل خلقت کے اعتبار سے تو یہ کاغذ ہے، لیکن عرف واصطلاح نے اس کو ثمن کا درجہ دے دیا ہے اب جب تک یہ رائج رہے گا ثمن ہے بلکہ عین ثمن ہے یہی وجہ ہے کہ نوٹ دینے کے بعد کوئی ثمن خلقی کا مطالبہ نہیں کرتا۔ لیکن یہ اتحاد اسی وقت تک قائم رہے گا جب تک اس کی حیثیت عرفیہ باقی رہے گی اور جب اس کی حیثیت عرفیہ ختم ہوجائے گی تو اس کی ثمنیت بھی ختم ہوجائے گی، لیکن اس کو ثمن خلقی کا درجہ اس وجہ سے نہیں دیا جاسکتا کہ ثمن خلقی کی جب رواجی حیثیت ختم ہوجاتی ہے تب بھی اس کی فی الجملہ مالی حیثیت باقی رہتی ہے، بخلاف نوٹ کے کہ اس کی حیثیت عرفیہ ختم ہونے کے بعد شئی مبتذل بے قیمت چیز بن کر رہ جاتی ہے۔

نوٹ سے متعلق چند احکامات:

لیکن چونکہ نوٹ ثمن عرفی ہے، ثمن خلقی نہیں، اس لئے اس کے ذریعہ سونے وچاندی کی خریداری میں بیع صرف کے احکام جاری نہ ہوں گے، ان نوٹوں سے نقد یا ادھار کم وبیش ہر طرح سے سونا چاندی خریدی جاسکتی ہے اور اس کے علاوہ بہت سی جزئیات ہیں جہاں دونوں کی حیثیتیں الگ الگ ہوجاتی ہیں، مثلاً یہ کہ زر حقیقی کی رواجی حیثیت کے ختم ہونے کے بعد بھی اسے نصابی حیثیت حاصل رہے گی اور ساڑھے سات تولہ (۸۷ر گرام ۴۸۰ر ملی گرام) سونا اور ساڑھے باون تولہ (۶۱۲ر گرام ۳۶۰ر ملی گرام) چاندی وزن کے اعتبار سے ہونے پر زکوٰۃ واجب ہوجائے گی، بخلاف ثمن عرفی کے کہ اس کی رواجی حیثیت ختم ہونے کے بعد نصابی حیثیت کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوگا، لیکن سو کا نوٹ دے کر پچھتر یا سوا سو روپئے لینا درست نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں اس کو ثمن خلقی کی مناسبت سے فائدہ پہنچے گا، گو حقیقتاً ربوا نہ ہو، عینیت کے فقدان کی وجہ سے، لیکن شبہ ربوا سے تو مفر نہیں، اور کتب فقہ میں یہ مصرح ہے کہ شبہ ربوا بھی باعث حرمت ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرات فقہاء نے بیع عینہ اور شراء باقل مما باع سے منع کیا ہے اور حدیث پاک سے بھی اس کی ممانعت ثابت ہے۔ الحاصل چونکہ عرفاً اسے ثمن خلقی سمجھا گیا ہے اور مقاصد ثمن خلقی اس سے متعلق ہیں اس لئے تفاضل کے

مسئلہ میں اس کا اعتبار ہوگا۔

انفع للفقراء کی رعایت کا پہلو:

لیکن نصاب زکوٰۃ کے سلسلہ میں جب اعتباری گفتگو کی باری آئے گی تو حضرات فقہاء کے ضابطہ ''انفع للفقراء'' کو ملحوظ رکھنا پڑے گا۔ اور بقدر نصاب چاندی، یا کیش رقم کسی کے پاس ہو اور اس پر حولان حول ہوجائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوجائے گی، پھر ڈھائی فیصد والا حساب جو دراہم میں رائج تھا وہی چلے گا چنانچہ اس کی تصریح بہت سے اسلاف نے بھی کی ہے۔

سونے کا اعتبار کرنے کی صورت میں انفع للفقراء کی رعایت نہیں ہو پائے گی اس لئے نصاب زر یہاں ساقط الاعتبار ہوگا۔

اشاریہ سے متعلق رائے:

یہ کہنا بجا ہے کہ نوٹوں کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں، یہی وجہ ہے کہ اسے ثمن خلقی قرار نہیں دیا گیا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ افراط زر کی صورت میں اس کی قوت خرید تیزی سے گر جاتی ہے لیکن ان وجوہات کی بنا پر دیون کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کرنے میں امت مسلمہ کو پھر الجھاؤ میں جہاں مبتلا کرنا ہے جس کا انضباط مشکل تر ہے، وہیں باب ربوا کو کھولنے کا ذریعہ بھی ہے، جب کہ انہیں

احتمالات کے خاتمہ کے لئے حضرات فقہاء نے سفاتج اوران جیسی شکلوں سے منع کیا ہے، کل قرض جر نفعا فھو ربوا حرام کے وسیع دامن سے یہ صورت نکل نہیں سکے گی جس کے نتیجہ میں پھر حقیقت ربوایا شبہ ربوا کے تحت امت حرام مال لینے دینے والی ہوجائے گی۔

حیلہ شرعی:

اس لئے بظاہر حیلہ کی وہ شکل جو سوال نمبر ۵ کے تحت درج ہے اس کو اپنانے میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی اوراس میں بظاہر کوئی دشواری بھی نہیں اور طرفین کی رعایت بھی ہےاوراس انداز کے حیلوں کی اجازت بھی کلام فقہاء میں ملتی ہے۔

دوملکوں کی کرنسی کے تبادلے کا حکم

سوال: دوملکوں کی کرنسیوں کا باہم تبادلہ کمی، زیادتی کے ساتھ جائز ہے، اس پر سبھی علماء کا اتفاق ہے، لیکن کیا دوملکوں کی کرنسیوں کا باہم تبادلہ ادھار بھی جائز ہے یا نقد ہونا ضروری ہے؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں، جناب ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب کی ایک تحریر ''بحث ونظر'' میں شائع ہوچکی ہے، جس میں ان کی رائے میں ادھار تبادلہ درست نہیں، اس کے انہوں نے دلائل بھی دئے ہیں۔ دوسری طرف مولانا تقی عثمانی صاحب کی رائے یہ ہے کہ دوملکوں کی کرنسیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ ادھار بھی جائز ہے، انہوں نے بھی دلائل دیئے ہیں۔ ہر دو نقطہ نظر پر مشتمل ایک سوالنامہ چند حضرات علماء کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا جنہوں نے اپنی تحریری رائے دی ہے اب آپ کی خدمت میں جناب ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کی تحریر اور مولانا تقی عثمانی کی تحریر اور دیگر علماء کی رائے کی تلخیص ارسال کررہے ہیں۔ اور آپ سے یہ توقع کرتے ہیں کہ آپ مسئلہ کے سبھی گوشوں پر غور کرکے اپنی حتمی رائے دلائل کے ساتھ ارسال فرمائیں گے۔

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کی تحریر:

ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی صاحب کا مکتوب اور مولانا تقی عثمانی کی تحریر ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

مکرمی ومحترمی! سلام وتحیات

(ا) بحث ونظر جنوری تا مارچ 1990ء میں صفحہ 12 پر یہ لکھا ہے کہ ''دوملکوں کی کرنسیاں دواجناس ہیں اس لئے ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی کرنسی سے کمی بیشی کے ساتھ حسب رضائے فریقین جائز ہے''۔ مجھے ایسا خیال آتا ہے کہ مذکورہ بالا عبارت کے بعد درج ذیل عبارت لکھنے سے رہ گئی ہے، بہرحال یہ اضافہ ضروری ہے ''بشرطیکہ یہ تبادلہ نقد (دست بدست) ہو''۔

موجودہ عبارت سے پڑھنے والا یہ سمجھے گا کہ فریقین راضی ہوں تو دوملکوں کی کرنسیوں کے تبادلہ میں نہ صرف کمی بیشی جائز ہے بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ ایک فریق نے ایک کرنسی نقد دیدی اور دوسرے فریق نے دوسری کرنسی کچھ عرصہ بعد دینے کا ذمہ لیا۔ مذکورہ بالا عبارت سے پہلے شق ۲ کے آخر میں چونکہ نقد اور ادھار دونوں شکلوں کا صراحتاً ذکر ہے اس لئے اس کے بعد شق ۳ سے پڑھنے والا وہی سمجھے گا جو میں نے بیان کیا۔

دو کرنسیوں کے تبادلہ میں کمی بیشی جائز ہے مگر ادھار ناجائز ہونے کی دلیل صحیح مسلم باب الصرف میں حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی

روایت کی ہوئی حدیث ہے جس کے آخر میں تاکید ہے کہ صرف کا عمل دست بدست ہونا ضروری ہے، حدیث کا متن درج ذیل ہے:

الـذهـب بـالـذهـب والـفـضة بـالفضة والبُرّ بالبُرّ والشعيرُ بـالشـعيـرِ والتمر بالتمر والملح بالملح مثلًا بمثلٍ سواءً بسواءٍ يدًا بيدٍ، فاذا اختلفت هٰذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدًا بيدٍ .

اس ممانعت کی حکمت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر ادھار کی اجازت ہوتو صرف (MONEY CHANGING) کوسود کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے مثلاً ایک شخص ایسے وقت میں جب کہ بازار کا نرخ ایک ڈالر برابر بیس روپئے ہو اگر ایک آدمی بائیس روپئے فی ڈالر کی شرح سے پچاس ڈالر ادھار خرید رہا ہے تو اس کا قوی امکان ہے کہ وہ دراصل آج ایک ہزار روپئے ادھار لے کر وقت مقررہ پر گیارہ سو ادا کرنے کا ذمہ لے رہا ہے۔ (چونکہ ادھار لئے ہوئے پچاس ڈالر سے وہ آج ہزار روپئے نقد حاصل کرسکتا ہے)۔

مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر امید ہے کہ آپ مذکورہ عبارت میں ضروری ترمیم کا اعلان مجلّہ ''بحث ونظر'' میں کریں گے یا اگر آپ کا موقف سمجھنے میں مجھ سے کچھ غلطی ہوئی ہے تو اس کی وضاحت فرمائیں گے''

والسلام: محمد نجات اللہ صدیقی

(2) اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا ادھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جیسا کہ تاجروں اور عوام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی

کرنسی دوسرے شخص کو اس شرط پر دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے اتنی مدت کے اندر فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ دینا، مثلاً زید، عمرو کو سعودی عرب میں ایک ہزار ریال دیا اور یہ کہا کہ تم اس کے بدلے مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دینا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟ (اقتباس از مقالہ مولانا تقی عثمانی صاحب)

حضرت مولانا تقی عثمانی کی تحریر:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے۔اس لئے کہ ان کے نزدیک اثمان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، لہٰذا جب جنسین مختلف ہوں تو ادھار کرنا جائز ہے، چنانچہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وَاِذَا اشْتَرَی الرَّجُلُ فُلُوسًا بِدراھمَ وَنقد الثَّمن وَلَمْ تَکُنِ الْفُلُوْسُ عِنْدَالْبَائِع جَائزٌ لِاَنَّ الْفُلُوْسَ الرائجة ثمنٌ کالنَّقُود وَقَدْ بَیَّنَّا اَنَّ حُکْمَ الْعَقدِ فِی الثَّمَنِ وجوبھا ووجودھا معًا ولا یشترطُ قیامھا فی ملک بائعھا لِصحَۃ العقدِ کما یشترط فی الدراھم والدنانیر .

(مبسوط السرخسی ج ۱۴ ص ۲۴)

بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ سے استفادہ کا حکم

اے، ٹی، ایم کارڈ اور ڈیبیٹ کارڈ دونوں طرح کے کارڈ سے استفادہ درست ہے، اس کے ذریعہ خرید وفروخت، ضرورت کے وقت رقم کا اپنے کھاتے سے دوسرے کھاتے میں منتقل کرنا سب مباح ہے۔

کارڈ کی فیس جائز ہے:

کمپنی کی جانب سے جاری کردہ دونوں طرح کے کارڈ بنوانے میں جو رقم بطور فیس دینی پڑے یہ بھی جائز ہے اس میں کوئی قباحت نہیں، کیونکہ یہ کارڈ (مال) کی قیمت ہے۔

کریڈٹ کارڈ درست نہیں:

چونکہ کریڈٹ کارڈ کے نظام کے ذریعہ کمپنی جو پالیسی چلاتی ہے اس میں ربا اور قمار دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اور جو چیز کسی حرام اور ناجائز چیز کا سبب بنے وہ بھی حرام ہے، بنابریں کریڈٹ کارڈ کی خرید، اس کے بنوانے کی فیس اوراس کی تجدید بھی ناجائز ہوگی۔

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ کاروبار درست نہیں:

کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ بینک نے جو رقم خرید کردہ اشیاء کی قیمت کے طور پر ادا کیا ہے یا بطور قرض کے کسی کو یہ رقم دیا ہے بہر صورت اس رقم کی واپسی کے وقت اس سے زائد رقم کی شرط لگانا ناجائز ہے اور یہ زائد رقم سود ہے، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جو کسی اضافہ پر مشتمل ہو اور اس سے قرض خواہ کی کوئی امید وابستہ ہو۔

"نهى النبی عن "سلف و بيع" مثلين يقرض شخص غيره ألف درهم على أن يبيعه داره أو على أن يرد عليه أجود منه أو أكثر و الزيادة حرام إذا كانت مشروطة أو متعارفا عليها فی القرض، لأن كل قرض جر نفعا فهو ربا" (الفقہ الاسلامی،۳۴۷۶/۵)۔

اب بینک خواہ کوئی مدت متعین کرے یا نہ کرے، مثلاً اتنی مدت میں قرض ادا نہ کیا تو یہ قرض سے زائد رقم دینی پڑے گی، ورنہ نہیں، بہر صورت جب بھی قرض کے ساتھ نفع بلا عوض دیا جائے گا یہ حرام ہوگا۔

"أن يقرض شخص آخر مبلغا من المال على ان يرد له زيادة متعينة أو يجرى كما يحدث الآن فی التعامل مع البنوک الربوية و هذا كله حرام لقوله تعالىٰ: أحل الله البيع و حرم الربا" (سورہ بقرہ:۲۷۵)۔

خلاصہ کلام یہ کہ بینک سے جو کریڈٹ کارڈ جاری کیا گیا ہے اس کا

خریدنا اور اس کے ذریعہ بینک سے نفع اٹھانا جائز نہیں، اس لئے کہ قرض سے زائد رقم کی شرط ناجائز ہے اور یہ رقم ربا اور سود ہے اور:

"عن جابر لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله و كاتبه و شاهده، و قال هم سواء" (مسلم،۲/۲۷مشکوۃ/۲۴۴)۔

نصوص اور تصریحات فقہاء سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن عصر حاضر میں دیگر مسائل کی طرح کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ بھی اجتماعی غور وفکر کا متقاضی ہے، لہٰذا انفرادی رائے کے بجائے اجتماعی آراء کو فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے تو بہتر ہوگا۔

ممکن ہے "الضرورات تبيح المحظورات" جیسے اصول عموم بلوی کی راہ ہموار کردے اس لیے ان جیسے اصول کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔

دلائل:

(الفقه الإسلامي و أدلته، ص: ۳۴۷۶، ج:۵، دار الفكر المعاصر)

و هذا الحديث

☆ أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب البيوع تحت باب السلف و بيع العروض بعضها ببعض، رقم الحديث: ۶۹.

و ابن أبي شيبة في مصنفه في باب من كره أن يأكل الربح

مالم يضمن، رقم الحديث: ٢٢٠٣٨

و الإمام الطحاوى فى شرح معانى الآثار تحت باب البيع يشترط فيه شرط ليس منه، رقم الحديث: ٥٦٥٦.

و الإمام البيهقى فى باب النهى عن بيع و سلف (رقم الحديث: ١٠٩٢٢)

☆ مشكاة المصابيح، ص: ۲۴۷، ج: ۱، باب الربا الفصل الأول)

(مسند ابن أبى شيبة، مسند عبد الله بن مسعود، رقم الحديث: ٣٨٦)

(سنن أبى داؤد، باب فى آكل الربا و موكله، رقم الحديث: ٣٣٣٣)

(سنن الترمذى، باب ماجاء فى آكل الربا، رقم الحديث: ١٢٠٦)

(سنن ابن ماجة باب التغليظ فى الربا، رقم الحديث: ۲۲۷۷)

☆(الأشباه والنظائر، ص: ٢٥١، ج: ۱، القاعدة الخامسة، تهانوى)

نیٹ ورک مارکیٹنگ

تجارت کا یہ نیا طریقہ ''کہ جس میں کمپنی کی مصنوعات ایسے ہی شخص کو فراہم کی جائیں جو اس کا ممبر بنتا ہو اور اسے مبیع عام قیمتوں سے دوگنی یا تین گنی زیادہ قیمت پر دی جائے اور ثمن کی ایک غیر متعینہ مقدار کو مبیع کی قیمت اور ایک غیر متعینہ مقدار کو ممبری فیس قرار دی جائے، نیز مشتری کو کمیشن دے کر اپنی تجارت کی تشہیر کرائی جائے'' ایسے چند امور پر مشتمل ہے جو اس تجارت کے مشغول بالربا ءیا شبہ ربا ہونے یا فاسد ہونے کی طرف مفضی ہیں۔

مبیع کی فروختگی شرط رکنیت کے ساتھ اور یہ ایسی شرط ہے جس میں بائع یا مشتری میں سے کسی ایک کا فائدہ مضمر ہے، جس کا عقد نہ تو مقتضی ہے اور نہ اس کے مناسب ہے، لہٰذا یہ بیع فاسد ہوگی۔

''لو باع على أن يقرض المشترى دراهم فالبيع فاسد، لأنه عليه السلام نهى عن بيع و شرط و هذا شرط لايقتضيه العقد ولا يلائمه، و فيه منفعة لأحد العاقدين فيفسد البيع'' (الموسوعة الفقهية :۹/۱۰۵)۔

یعنی بیع کے اندر ایسی شرط لگانا جس کا عقد مقتضی نہ ہو اور نہ اس کے

مناسب ہو اور اس شرط میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو یا کسی اجنبی کا یا مبیع کا فائدہ ہو اور ایسے معاملہ اور شرط پر عام لوگوں کا تعامل بھی نہ ہو تو ایسی تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی زیادتی ہے جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہے۔

"(ومنها) شرط لایقتضیه العقد و فیه منفعة للبائع أو للمشتری، أو للمبیع إن کان من بنی آدم کالرقیق، و لیس بملائم للعقد و لا مما جری به التعامل بین الناس الخ"۔

"فالبیع فی هذا کله فاسد، لأن زیادة منفعة مشروطة فی البیع تکون ربا، لأنها زیادة لایقابلها عوض فی عقد البیع" (بدائع الصنائع: ۱۶۵/۵)۔

اس میں بائع (کمپنی) کا فائدہ اس طور پر ہے کہ وہ اپنا سامان ایسے لوگوں کے ہاتھ فروخت کرتا ہے جو اس کا ممبر بنے اور وہ اس کے ذریعہ ممبری فیس کے نام پر مبیع کے حوالہ سے مشتری (ممبر) سے رقم اینٹھنا چاہتا ہے، یا اگر بائع کا فائدہ نہ ہو کہ وہ تو مشتری کو کمیشن دیتا ہے تو پھر اس صورت میں مشتری کا فائدہ ہے جو بلا عوض ہے، کیونکہ نہ تو مشتری اس کا اجیر ہے اور نہ وکیل ہے، تو پھر کمیشن کس چیز کے بدلہ میں؟ ظاہر ہے یہ اسی عقد کا ہی ثمرہ ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ اول مرحلہ میں جو اس نے اپنی محنت سے ممبر بنائے تھے اور اس کو کمیشن ملا تو اس کا

محنتانہ سمجھا جاسکتا ہے، لیکن بقیہ مراحل کے ممبروں کا کمیشن بھی یہ لیتا ہے جو بغیر محنت اور بلاعوض کے ہے، نیز سوالنامہ کی صراحت کے مطابق کہ اگر ممبر اول دیگر مراحل کی ممبر سازی کے لیے تگ و دو نہ بھی کرے تب بھی کمپنی اسے کمیشن دیتی ہے، میری سمجھ سے یہ رشوت ہے، جو کمپنی اسے کسی نہ کسی لالچ کے پیش نظر دیتی ہے، جو جائز نہیں ہے۔

ایسی کمپنیوں کی مصنوعات کھلے بازاروں کی اشیاء کی قیمتوں سے دوگنا یا تین گنا زیادہ کر کے ممبروں کو فروخت کی جاتی ہیں جو غبن کے درجہ میں آجاتا ہے اور یہ بھی ممنوع ہے۔

نیز مشتری (ممبر) جو رقم کمپنی کے حوالہ کرتا ہے اس میں جہالت ہے، اس طور پر کہ کمپنی کچھ کو بلاتعیین کے مبیع کی قیمت اور کچھ کو ممبری فیس شمار کرتی ہے، گویا یہ صورت ''استثناء فی الثمن'' یا ''استثنا فی المبیع'' کی بنتی ہے، جس میں ایک قسم کا غرر ہے، اس لیے یہ بھی درست نہیں۔

''عن جابر رضی الله عنه أن النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن المحاقلة والمزابنة و الثنیا إلا أن تعلم، و معنى الثنیا الاستثناء و هی فی البیع أن یبیع شیئاً و یستثنی بعضه، فإن کان المستثنی معلوما، کشجرة معلومة من أشجار بیعت صح، و إن کان مجهولاً لبعض الأشجار لم یصح'' (الموسوعۃ الفقہیۃ: ۹/۲۰۳)۔

خلاصہ:

۱- ایسی تجارت میں شریک ہونا جائز نہیں ہے۔

۲- دونوں میں فرق ہے۔ براہ راست ممبر بنانے پر کمیشن کو محنتانہ سمجھ لینا جائز ہوسکتا ہے، لیکن بالواسطہ ممبر بننے والوں کی خریداری پر کمیشن بلا محنت کے ہے، اس لیے ناجائز ہے۔

۳- یہ صورت ''بیع بالشرط'' کی ہے۔

۴- غرر ہے اور غرر قلیل ہے، کیونکہ جتنی رقم کو فیس رکنیت قرار دیا ہے یا سامان کی قیمت قرار دیا ہے وہ مجہول ہے۔

دلائل:

☆ الموسوعة الفقهية، ص: ١٠٥، ج: ٩

ایکسپورٹ، امپورٹ، اور خریداری شیئرز کا حکم

سوال: موجودہ ترقی یافتہ دور میں اقتصادی سرگرمیوں اور تجارتی معاملات کا دائرہ بے حد وسیع ہو گیا ہے، تجارت کی ایسی پیچیدہ اور نئی شکلیں سامنے آرہی ہیں جو پہلے زمانہ میں متعارف نہیں تھیں ان کا شرعی حکم متعین کرنا ارباب فقہ وفتاوی کی مسئولیت اور ذمہ داری ہے، کیونکہ یہ معاشرہ اور زندگی کی لازمی ضرورت بن چکی ہے، جن سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں ہے، اب ایک مسلمان یا تو حرام وحلال کی پرواہ کئے بغیر ان تجارتی شکلوں کو اختیار کرتا ہے یا شرعی الجھنوں میں پڑ کر تجارت چھوڑنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں باتیں اصولی طور پر نقصان دہ ہیں۔

(ا) ایکسپورٹ، امپورٹ ملکی معیشت کی کامیابی اقتصادی ترقی اور مالی استحکام کا سبب سے اہم ذریعہ ایکسپورٹ (مالی تجارت کی درآمد برآمد) ہے جو ملک جتنی زیادہ مصنوعات عالمی منڈی میں پہونچاتا ہے ترقی کی راہ پر گامزن ہوتا ہے یہ بین الاقوامی تجارت شہر در شہر پھیل رہی ہے اور ہر جگہ کمپنیاں اور فرمیں کھولیں جارہی ہیں ایکسپورٹ وامپورٹ کمپنی کا قانونی رجسٹرڈ کرانا اور حکومت سے منظوری حاصل کرانا ضروری ہے، اور کمپنی رجسٹرڈ کرانیکے لئے ایک متعینہ رقم کا کسی

بینک میں فلسڈ ڈپازٹ کرانا لازمی اور منظوری حاصل کرانے کے لئے ان کو رشوت دینا ناگزیر ہے، اس طرح ابتدائی مراحل میں مال کی تیاری اور ترسیل ثمن و بیع کے لئے بینک کا تعاون اور شرح سود پر قرض لینا ضروری ہے اس کے بغیر تجارت کو باقی اور متحرک رکھنا مشکل ہے، اگرچہ تاجروں کے تبادلہ خیالات میں یہ بات سامنے آئی کہ اگر کسی کے پاس وافر مقدار میں سرمایہ موجود ہو اور وہ حوصلہ مندی کے ساتھ تجارت کرے تب بھی بینک کی سودی گرفت سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ اس وقت ملک کی بہت سی قومی کمپنیاں اپنے آپ کو بینکوں کے چنگل سے نکال چکی ہیں اور یہ نعرہ لگانے لگی ہیں کہ اپنے سرمایہ سے خود فائدہ اٹھاؤ بینک کو نہ پہنچاؤ، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ متوسط طبقہ کے لئے اور ابتدائی مراحل میں ہر ایک کے لئے بینک کا تعاون حاصل کرنا لازمی ہے یہ واضح رہے کہ دور حاضر کے بعض معاملات اگرچہ سودی کہلاتے ہیں لیکن اگر حقیقت کی سراغ رسانی کی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سود ان میں شامل نہیں اسی طرح بہت سے معاملات سود سے پاک وصاف قرار دیئے جاتے ہیں حالانکہ حقیقت میں سود ان کا جزو لازم ہے اس تمہید کے ساتھ اس سلسلہ کے بنیادی سوالات پیش خدمت ہیں جن پر بحث کی ضرورت ہے تاکہ ان کا شرعی حکم واضح ہو کر عام لوگوں کی رہنمائی کا سبب بن سکے۔

ایکسپورٹ امپورٹ کو رجسٹرڈ کرانے کے لئے فکس ڈپوزٹ کا حکم:

(ا) ایکسپورٹ وامپورٹ کمپنی کو رجسٹرڈ کرانا قانونا ضروری ہے اور اس

کے لئے ایک معینہ رقم کا فکسڈ ڈپازٹ کرانا لازم ہے تو کیا اس کے لئے بینک میں فکسڈ ڈپوزٹ کھاتہ کھلوانا شرعا درست ہوگا؟

فرم کو منظور کرانے کے لئے رشوت کا حکم:

(۲) کمپنی اور فرم کو منظور کرانے کے لئے افسران کو رشوت دینا ناگزیر ہوتا ہے تو کیا اس کام کے لئے رشوت دینا درست قرار دیا جاسکتا ہے؟ ایکسپورٹ کے لئے بیرون ملک مال کے کچھ نمونے بھیجے جاتے ہیں جن میں سے خریدار منتخب کرکے آرڈر بھیجتا ہے واضح رہے کہ ایکسپورٹ کے پاس ان نمونوں کے علاوہ مال عموما کسی درجے میں تیار نہیں رہتا ہے بلکہ آرڈر کے مطابق مال تیار کرکے مشتری کے پاس روانہ کرتا ہے اور مشتری آرڈر کے ساتھ کوئی پیشگی ثمن ارسال نہیں کرتا اس صورت میں:

صرف نمونہ دکھا کر بیع وشراء کا حکم:

(الف) کیا بیع وشراء کی یہ صورت درست ہے حالانکہ اس میں مبیع وثمن دونوں ادھار ہیں۔

مشتری کے آرڈر کا حکم:

(ب) کیا آرڈر بھیجتے ہی بیع کا انعقاد ہوجاتا ہے کہ اس کے بعد تراضی

طرفین کے بغیر بیع توڑنے کی اجازت نہ ہو یا یہ آرڈر صرف وعدہ بیع کی حیثیت رکھتا ہے اور بیع کا انعقاد بائع کی طرف سے مبیع کی ترسیل اور مشتری کی طرف سے اس کی وصولی کے بعد ہوتا ہے؟

بیع استصناع کا حکم:

(ج) کیا یہ بیع استصناع کی صورت ہوسکتی ہے؟

مشتری کی طرف سے بینک میں ایک متعینہ مدت مثلا ایک ماہ دو ماہ کے لئے ایل سی یعنی لیٹر آف کریڈٹ (اعتماد کی رسید) کھلوائی جاتی ہے جو بینک کی طرف سے ثمن کی وصولیابی میں سہولیت پیدا کرنے کی ایک صورت ہے چونکہ ترسیل مبیع کے بعد ثمن آنے میں کافی تاخیر ہوتی ہے اس لئے ایکسپورٹر (بائع) کاروبار چلانے کے لئے ارسال کردہ مال کے کاغذات اس بینک میں رہن رکھ کر بقدر ضرورت رقم حاصل کرتا ہے جو ثمن کی رقم کا ۷۵ فیصد زیادہ سے زیادہ ہوسکتا ہے، بینک ایل سی کی مدت کے اعتبار سے شرح سود کاٹ لیتا ہے اگر اس طرح تاجر نہ کرے تو کاروبار کا جاری رکھنا بظاہر مشکل ہو جاتا ہے تو ایسی مجبوری میں:

ایل سی پر قرض کا حکم:

(الف) کیا بینک سے اس طرح رقم لینا اور سود دینا درست ہوگا؟

ایل سی پر لی گئی رقم پر اضافی رقم سود میں داخل ہے یا نہیں؟

(ب) بینک کی طرف سے وضع کردہ رقم پر سود کی تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟

کیا مرسلہ مال کے کاغذات کو چک کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

(ج) کیا مال مرسلہ کے کاغذات کو چک کا درجہ دیکر وضع کردہ رقم کو بینک کا اجرۃ العمل قرار دیا جا سکتا ہے؟

جن تاجروں کے لئے مشتری ایل سی نہیں کھولتا ان کو یہ سہولت حاصل ہوتی ہے کہ مال کی ترسیل کے بعد اپنے کاغذات بینک میں رکھ کر پی، سی، یعنی پیکنگ کریڈٹ (تیاری کی امداد) کے طور پر قرض حاصل کرلیں مگراس حاصل شدہ رقم میں مختلف مدتوں کے اعتبار سے مختلف شرح سود بینک کو دینی پڑتی ہے عموماً متوسط طبقہ کے تاجروں کو حکومت کی اس سہولت سے فائدہ اٹھانے کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے اس لئے کہ تجارت کو جاری رکھنے کے لئے نہ تو اتنا بڑا قرضہ شخصی طور پر مل پاتا ہے اور نہ ہی ایسی مسلم تنظیمیں ہیں جو تاجروں کو ایسا قرضہ فراہم کرا سکیں تو:

پی سی پر قرض حاصل کرنے کا حکم:

(الف) کیا بینک سے اس طرح کی سہولت حاصل کرنا اور سود دینا

درست ہوگا؟

پی سی پر دی گئی اضافی رقم کا حکم:

(ب) بینک سود کے نام سے جو رقم کاٹتا ہے کیا حقیقتاً یہ سود ہے یا اس کو اجرۃ العمل قرار دیا جاسکتا ہے؟

ایکسپورٹر کا فروخت شدہ مال کے کاغذات بینک کو فروخت کرنے کا حکم:

ایکسپورٹر (بائع) کو کبھی ایسی صورت بھی پیش آتی ہے کہ وہ اپنے ارسال کردہ مال کے کاغذات کو کلیۃ بینک کے بدست فروخت کردیتا ہے یعنی براہ راست مشتری سے سامان حاصل کرنے کا اپنا حق بینک کو دیتا ہے اور بینک سے بیع وشراء کا یہ معاملہ کاغذات میں لکھی ہوئی مال کی قیمت سے کم میں ہوتا ہے مثلاً پچاس ہزار روپئے کا مال ارسال کیا ہے تو ۴۸ ر ہزار روپے میں اس کے کاغذات کو بینک سے فروخت کردیا جاتا ہے تو کیا یہ درست ہے؟ تو یہ کاغذات کی بیع ہے یا اس مال کی جو مشتری کے پاس ارسال کیا گیا ہے پہلی صورت میں یہ کاغذات بذات خود مقصود بالبیع ہیں یا چیک کے حکم میں ہیں دوسری صورت میں ثمن سے کم کی گئی رقم کا کیا حکم ہے؟ کیا سود تو نہیں؟ اگر ہے تو کیونکر؟ نیز بینک سے ثمن حاصل کرنا کس حیثیت سے ہے وکالت یا کفالت کے طور پر؟

امپورٹ کا حکم:

امپورٹ شدہ اشیاء کی ایکسپورٹ میں یعنی بیرونی ملک سے درآمد شدہ خام اشیاء کو تیار کر کے برآمد کرنے کے لئے کافی وقت لگتا ہے اس لئے اسے بھی بسااوقات اصل رقم سے کم میں بھنانا پڑتا ہے تو کیا اس طرح اسے بھنانا درست ہوگا کیا یہ معیاری چک کے درجہ میں ہے؟

ڈالر کی قیمت میں کسی کمی زیادتی کا حکم:

بیع کی قیمت فارن کرنسی (ڈالروں) میں طے کی جاتی ہے جن کی قیمت ملکی سکے کی بنسبت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے تو ادائیگی ثمن کی تاخیر کے وقت روپے کی جو زیادتی یا کمی قانون حکومت کے مطابق بائع کے ذمہ میں آتی ہے شرعاً ان کا کیا حکم ہے زیادتی کس کا حق ہے اور کمی کس کے ذمہ یا صرف ڈالروں کی تعداد کا اعتبار ہوگا؟

شیرز (حصص) کے ذریعہ کمپنیوں میں سرمایہ کاری

شیرز کے ذریعہ سرمایہ کاری کا نظام آج انتہائی عروج پر پہنچ چکا ہے اور ترقی یافتہ عہد میں تجارت کی سب سے زیادہ رائج اور مقبول صورت ہے اور عالمی پیمانہ پر اس میں عام ابتلاء ہو گیا ہے اس لئے اس کے طریقہ کار کی تنقیح کر کے حل

طلب مسائل کا شرعی حکم دریافت کرنا وقت کا اہم تقاضہ ہے اس لئے اولا کمپنی کے نظام کو ذکر کر کے چند حل طلب سوالات پیش کئے جاتے ہیں۔

مشترک تجارت کا نام دیکر ایک کمپنی قائم کی جاتی ہے جس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ابتداء چند سرمایہ کار (جو ترقی دینے والے حصہ دار کہلاتے ہیں) ایک اسکیم مرتب کر کے اور قواعد وضوابط متعین کر کے رجسٹرڈ آف کمپنیز کے یہاں رجسٹریشن کرواتے ہیں جو قانونا ضروری ہوتا ہے اسی طرح کسی معتبر بینک سے یہ ضمانت حاصل کی جاتی ہے کہ اگر پیش کردہ حصص پر سرمایہ فراہم نہ ہو سکے تو بینک اتنے اتنے حصے خریدنے کو تیار ہے وہ رجسٹریشن کے بعد کمپنی اپنی مصنوعات یا مالی تجارت متعین کر کے اشتہار دیتی ہے جس میں لاگت سرمایہ مصارف و قیمت کے تخمینہ کے ساتھ متوقع نفع کی صراحت ہوتی ہے اور اس اشتہار کے ذریعہ کمپنی میں بذریعہ شیرز یعنی (حصص) شرکت کی کھلی اور عمومی پیش کش کی جاتی ہے اور اس سے وسیع پیمانے پر تجارت کے لئے سرمایہ کی فراہمی مقصود ہوتی ہے اور کبھی پہلے سے موجود کمپنی بھی اپنے کاروبار کو فروغ دینے کے لئے عوام کو سرمایہ کاری کے لئے کھلی پیشکش کرتی ہے اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ لاگت و سرمایہ کو جس کا تخمینہ لگایا جاتا ہے عموما دس روپئے اور بعض دفع سو روپئے کے مساوی اجزاء میں تقسیم کیا جاتا ہے جس میں سے ہر جز کو ایک حصہ تجارت کہا جاتا ہے پھر خواہش مند لوگ اپنی اپنی منشاء کے مطابق حصے کم اور زیادہ خریدتے ہیں اس پیش کش کو قبول کر کے

حصہ کی خریداری کے ذریعہ سرمایہ لگانے پر حق شرکت کے مالک ہو جاتے ہیں اور اس شرکت کی بنا پر ان کو کمپنی کی تجارت میں رائے دھندگی کا حق ہوتا ہے اور نفع ونقصان میں بقدر حصص شرکت ہوتی ہے۔ لیکن کمپنی کے املاک واثاثہ میں نہ تو وہ دعویدار ہو سکتے ہیں اور نہ ہی کسی تصرف کے مالک اور کمپنی کی اسکیم مرتب کرنے میں بھی ان کو کچھ دخل نہیں ہوتا اور عموماً کمپنیوں کو ان کے حصص کے ذریعہ مکمل سرمایہ کی فراہمی متعین نہیں ہوتی اس لئے پھر اسی کے بقدر یا کم زیادہ حصص کی پیش کش کرتی ہے جن کی حیثیت سرمایہ ہونے کے ساتھ ساتھ قرض کی بھی ہوتی ہے ان حصص کے بدلے وثیقہ یا سند دی جاتی ہے ایسی سند کو باؤنڈز اور ایسے حصص قرض کو ڈبینچرز کہا جاتا ہے، حصص قرض کے ریعہ شریک ہونے والے مالکانہ حقوق نہیں رکھتے انکو رائے دہندگی کا بھی حق نہیں رہتا۔ ان کو سود کے علاوہ نفع بھی دیا جاتا ہے اور نقصان یا اتلاف کی صورت میں سرمایہ کی واپسی کی ضمانت دی جاتی ہے اور اس کو پریفرنس شیرز (ترجیحی حصص) لکھا جاتا ہے اس حصص قرض کو حصص تجارت میں محول کیا جا سکتا ہے اگر کوئی اپنے حصص کو واپس لے کر ختم کرنا چاہے تو براہ راست کمپنی سے سرمایہ کو واپس نہیں لے سکتا بلکہ اس کی ایک یہی صورت ہے کہ اپنے حصص کو کسی اور شخص کے نام پر منتقل کر دے اور اس کے حق میں حق شرکت سے دست بردار ہو جائے، اس کے عوض وہ حصص کی قیمت لیتا ہے جو ابتدائی کمپنی کے مقرر کردہ قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، جوں جوں کمپنی

کے مال تجارت اور اثاثوں کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے حصص کی قیمت بھی بڑھتی جاتی ہے جو کمپنی مسلسل نفع بنائے، بازار میں اس کے حصص اونچی قیمت پر فروخت ہوتے ہیں، کمپنی ہر سال حساب کر کے منافع کو حصص پر تقسیم کرتی ہے اس کا ایک جزء وقت ضرورت کے لئے اپنے پاس جمع کر لیتی ہے بقیہ حصہ داروں کو پہنچا دیتی ہے جمع شدہ رقم حصہ کی قیمت سے بڑھ جائے تو اسے اصل سرمایہ میں شامل کر لیا جاتا ہے اس طرح حصص میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، حصص تجارت اور حصص قرض کی ایک متعین قیمت ہوتی ہے جو اس کے جاری ہونے کے وقت متعین کی جاتی ہے اور ایک مارکیٹ کی قیمت ہوتی ہے جو ملک کی سیاسی اقتصادی حالات ان کی مانگ اور دوسرے عوامل کے نتیجہ میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے بازاری حصص میں خرید وفروخت بروکروں (دلالوں) کے ذریعہ ہوتی ہے جو کمپنیوں کے بدلتے ہوئے حالات پر آگاہی رکھتے ہیں باقاعدہ رجسٹریشن اور قواعد وضوابط کے ساتھ ایکسچینج (بازاری حصص) قائم کر کے اس کے ممبر بن جاتے ہیں اور حصص کے خرید وفروخت کے لئے افراد اور کمپنیاں بازار اور حصص کی طرف رجوع کرتی ہیں، بازاری حصص کے اتار چڑھاؤ کا ملکی معیشت پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اب بازاری حصص میں خود ان حصص تجارت اور حصص قرض کی خرید وفروخت شروع ہوگئی ہے۔

ان بنیادی تصریحات کے بعد چند حل طلب سوالات پیش خدمت ہیں:

شیئرز میں سرمایہ کاری کی حیثیت:

مذکورہ کمپنیوں میں شیرز (حصص) کے ذریعہ سرمایہ کاری عقود شرعیہ میں سے کون سا عقد ہے بیع ہے یا مضاربت؟ یا شرکت؟ اگر عقد شرکت ہے تو شرکت کی کون سی قسم؟ اور کیا شریک (صاحب حصص) کے اپنے حصے پر مالکانہ تصرف حاصل نہ ہونے سے حکم میں تغیر نہ آئے گا؟

شیئرز کے منافع کا حکم:

ایسی کمپنیوں میں شیرز کے ذریعہ سرمایہ کاری جن (حصص، قرض) پر سود دینا لازمی ہے اور بینک سے سودی قرض بھی شامل ہوتے ہیں کیا حکم ہے؟ کیا اس اختلاط بالحرام کی وجہ سے حصص تجارت (جن میں سود نہیں) کے منافع کا جواز متاثر نہ ہوگا؟ ''المال المختلط بالحلال والحرام'' کا شرعا کیا حکم ہے، واضح رہے کہ ہر بڑے پیمانہ کی تجارت درآمد و برآمد کا کسی نہ کسی مرحلہ میں بینک یعنی سودی لین دین پر انحصار ناگزیر ہے۔

حصص قرض کے ذریعہ سرمایہ کاری کا حکم:

ڈبینچرز یعنی حصص قرض کے ذریعہ سرمایہ کاری کا کیا حکم ہے؟ واضح رہے کہ اس پر کمپنی طے شدہ در کے مطابق سود دیتی ہے اس کے علاوہ نفع بھی دیتی

ہے اور اتلاف ونقصان کی صورت میں سرمایہ کی واپسی کی ضامن ہوتی ہے۔

حصص قرض کو حصص تجارت میں محول کرنے کا حکم:

اگر کسی کمپنی میں حصص تجارت حاصل کرنے کی گنجائش نہ ہو تو بدرجہ مجبوری حصص قرض کو اس نیت سے خریدنا کہ آئندہ اسے حصص تجارت میں محول کرلیا جائے شرعا اس کا کیا حکم ہے؟

شیئرز کی شرعی حیثیت:

حصص تجارت (شیرز) جن کی بازاری حصص میں خرید وفروخت ہوتی ہے خود ان حصص کی شرعا کیا حیثیت ہے:

کیا شیئرز کو مال متقوم کی حیثیت حاصل ہے؟

(الف) کیا ان کو شرعا مال متقوم قرار دیا جاسکتا ہے؟ جن کی خرید وفروخت رہن وغیرہ درست ہو؟

حق شرکت کی بیع وشراء کا حکم:

(ب) کیا ان کو حق شرکت کی بیع وشراء قرار دیا جاسکتا ہے؟ بصورت اثبات اس نوعیت کے حقوق کی بیع وشراء کے جواز کی کیا بنیاد ہے؟

شیئرز کو کیا سامان تجارت کا درجہ حاصل ہے؟

(ج) کیا اسے اثاث تجارت کے جزء شائع کا بدل مانا جاسکتا ہے بصورت اثبات اس کی بیع وشراء کا کیا حکم ہے؟

باؤنڈز کو رہن رکھنے کا حکم:

باؤنڈز سندات حصص سے قرض جن کی خرید وفروخت ہوتی ہے رہن رکھا جاتا ہے شرعا اس کی حیثیت کیا ہے؟

شیئرز کے خرید وفروخت کا حکم:

اسٹاک ایکسچینج (بازاری حصص) حصص شیرز (حصص تجارت) حصص قرض کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ جبکہ اس میں کمپنی کی متعین کردہ قیمت سے کہیں زیادہ قیمت پر بیع وشراء کا معاملہ ہوتا ہے۔

بروکر کے شیئرز کے خرید وفروخت کا حکم:

بازاری حصص بروکر (دلال) اپنے نام پر حصص کو منتقل کئے بغیر جو بیع وشراء بحیثیت وکیل یا فضولی کرتا ہے اس کا کیا حکم ہے؟ اور کیا ان پر بروکر (دلال) کی معرفت حصص تجارت وحصص قرض کی خرید وفروخت درست ہے؟

شراب بنانے والی کمپنی کے شیئرز کے خریدنے کا حکم:

کمپنی اگر حرام اشیاء مثلاً شراب وغیرہ کی تجارت کرے تو کیا ایسی کمپنی سے حصص خریدنا اور اس سے منتفع ہونا جائز ہوگا؟ یہ واضح رہے کہ ہندوستان جیسے ممالک میں کمپنی کا پورا عملہ غیر مسلم ہوتا ہے۔ تو کیا ان کو شرکاء کا وکیل قرار دیکر اس طرح کے عقد کی اجازت دیجائے گی؟ کیونکہ حقوق عقد کی طرف لوٹتے ہیں۔

ایکسپورٹ وامپورٹ میں فکس ڈپوزٹ کی مجبوری اور اس کا حل

بہت سے کاروبار ایسے ہیں جن کی شرعی طور پر اجازت ہے، لیکن حکومت کے قوانین کے تحت اس کو عملی شکل دینا مشکل ہے، اس کی ایک کڑی ایکسپورٹ وامپورٹ بھی ہے، شرعی اعتبار سے مال مباح کی درآمد برآمد جائز ہے، لیکن قانونی اعتبار سے اس پر عمل درآمد میں مشکلات ہیں۔ مثلاً ایک معینہ رقم کا فکس ڈپوزٹ کرانا جبکہ فکس ڈپوزٹ ناجائز ہے، لیکن صورت مسئولہ میں فکس ڈپوزٹ کی نوعیت بدلی ہوئی ہے، وہ یہ کہ قانونی مجبوری ودشواری کے تحت معینہ رقم فکس ڈپوزٹ کرانا پڑتا ہے، لہٰذا اس کو "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت داخل کرکے گنجائش نکالی جاسکتی ہے، ہاں البتہ بلاضررت، بلاجبر واکراہ کوئی شخص فکس ڈپوزٹ کرے تو ناجائز ہے۔

ایکسپورٹ امپورٹ میں رشوت کی مجبوری اور اس کا حل

ایکسپورٹ امپورٹ میں دوسری دشواری کمپنی کو رجسٹرڈ کرانے کے لئے رشوت کا دینا ہے جو کہ حرام ہے "الراشی والمرتشی کلاهما فی النار" لیکن حضرات فقہاء نے رشوت کی چار قسمیں بیان کی ہیں صورت مسئولہ چوتھی قسم میں داخل ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اپنا جائز حق وصول کرنے اور لینے کے لئے اگر رشوت دینی پڑے تو رشوت دینے والا گنہگار نہ ہوگا بلکہ رشوت لینے والا گنہگار ہوگا۔

ایکسپورٹ، امپورٹ میں مال کا آرڈر بیع استصناع میں داخل ہے

ایکسپورٹ کے نمونے ارسال کرنے کے بعد جو آرڈر ملتا ہے اور پھر ایکسپورٹر اس نمونے کے مطابق مال تیار کروا کر ارسال کرتا ہے۔ یہ شکل بیع استصناع میں داخل ہے، اور بیع وشراء کی یہ صورت درست ہے۔

البتہ بیع کا انعقاد وابتداء آرڈر وصول ہوتے ہی نہیں ہوگا، بلکہ بیع کا انعقاد اور انتہاء بائع کی طرف سے ترسیل مبیع اور مشتری کی طرف سے وصول مبیع کے بعد ہوگا، جیسا کہ بیع استصناع کا حکم ہے کہ انتہاءً اس کو بیع قرار دیا گیا ہے۔

اور چونکہ استصناع کی بنیاد تعامل ہے اور فی زمانا بہت سی چیزوں میں اس طرح کا تعامل رائج ہے جس طرح بعض چیزوں میں دور اسلاف میں تعامل تھا۔

لہذا ایسی ساری چیزیں استصناع میں داخل ہوں گی۔

بیع استصناع کے شرائط

البتہ استصناع کے جو شرائط ہیں، وہ ساری شرطیں صورت مسئولہ میں قابل لحاظ ہوں گی مثلاً آرڈر بہت واضح ہو، اس کے سارے اجزاء معلوم ومتعارف ہوں، کمیت وکیفیت کے اعتبار سے بھی جہالت نہ ہو، آرڈر کرنے کے بعد صانع، مصنوع کی ترسیل وادائیگی میں وقت کی پابندی کو قبول کرے۔

ترسیل مصنوع کا وقت اگر طویل ہو گیا تو پھر استصناع کے بجائے یہ بیع سلم بن جائے گا، پھر سلم کی ساری شرطوں کو قبول کرنا ہوگا۔

اسی طرح مستصنع صانع کو آرڈر کے قبول کرنے کے بعد بھی مجبور نہیں کر سکتا، صانع انکار کر سکتا ہے، البتہ تعاہد کی بنیاد پر احتساب میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اگر آرڈر کے مطابق مال تیار کرنے کے بعد مستصنع کو دکھانے سے پہلے صانع نے مصنوع کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا تو مستصنع کو اعتراض کا حق حاصل نہ ہوگا۔

آرڈر دینے کے باوجود مستصنع کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنا آرڈر واپس لے لے اور بنا ہوا مال کینسل کر دے صانع استصناع کی بنیاد پر مستصنع کو آرڈر کی تعمیل پر مجبور نہیں کر سکتا وغیر ذلک

یہ وہ تفصیلات ہیں جو شامی، درمختار، فتاوی ہندیہ، وغیرہ کتابوں میں موجود ہیں۔

ایکسپورٹ، امپورٹ میں ایل، سی کے حصول کی مجبوری اور اس کا حکم

ایل سی یعنی لیٹر آف کریڈٹ (اعتماد کی رسید) حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس طرح بینک سے رقم حاصل کر کے اس پر سود دینا جائز نہیں، یہ دوسرے لفظ میں گویا کہ لون ہے، اور بینک سے لون حاصل کرنے کے لئے بھی مال کی کریڈٹ پیش کر کے لون کی واپسی کی ضمانت فراہم کرنا ضروری ہوتا ہے، شکل صرف بدلی ہوئی ہے ورنہ اس کے لون ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اور اس سلسلہ میں فقہاء کرام کا ضابطہ ہے "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (الاشباہ والنظائر مع الحموی)

لہٰذا بینک سے قرض لیکر کاروبار کو باقی وجاری رکھنے کے بجائے اپنی ذاتی پونجی اس میں لگائی جائے۔

الحاصل اس طرح بینک سے رقم لینا درست نہیں، اور اس قرض پر بینک جو کچھ لے گا وہ سود ہوگا، اس کو اجرۃ العمل قرار دینا درست نہیں۔

البتہ اگر بینک ایکسپورٹر کے کاغذات کی حفاظت کا معاوضہ اس کو قرار دے یا جو رقم ایکسپورٹر بینک سے لے رہا ہے اس کی تحصیل کے لئے کسی مخصوص

فارم کی خانہ پری ضروری ہو اور اس معہود رقم کو اس مخصوص فارم کی قیمت قرار دیدی جائے جیسا کہ مسلم فنڈ میں رائج ہے، اور جس کے جواز پر اتفاق ہے، تو ان دونوں صورتوں میں گنجائش نکل سکتی ہے، اور بینک کی طرف سے کاٹی گئی رقم پر سود کا اطلاق نہ ہوگا، بلکہ پہلی صورت میں اجرت حفاظت کاغذات اور دوسری صورت میں مخصوص فارم کی قیمت ہو جائے گی۔

ایکسپورٹ، امپورٹ میں ایل، سی کی مجبوری کا دوسرا رخ:

لیکن سوال نمبر۴ - کا دوسرا رخ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مشتری نے ادائیگی ثمن کا وکیل ایل سی کھلوا کر بینک کو بنا دیا ہے۔ مال کی ترسیل کے بعد کاغذات ترسیل مال بینک کو دکھا کر اعتماد پیدا کرانا چاہتا ہے کہ ہم نے مشتری کو مال ارسال کر دیا ہے، لہٰذا ہمیں مشتری کے کھاتے سے اس مبیع کا ثمن ادا کر دیا جائے، بینک کاغذات اپنے پاس رکھ لیتا ہے تاکہ مشتری کو بوقت ضرورت دکھلایا جا سکے کہ بائع نے مال ارسال کر دیا ہے تب ہم نے تمہارے کھاتے سے اس کو ثمن ادا کیا ہے اور کاغذات لے کر ثمن کا کچھ حصہ بینک مشتری کی طرف سے وکالۃً دیتا ہے لیکن بطور دلالی یا رشوت یا کمیشن اس ثمن سے تھوڑی سی رقم کاٹ لیتا ہے یہ بینک کا ظلم ہے، اس صورت میں بینک سے بائع جو رقم لے گا وہ جزء ثمن اور حصہ ثمن قرار پائے گا، اور بینک کی طرف سے وضع کردہ رقم پر سود کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ

اس کو کمیشن یا رشوت یا ذاتی کہیں گے۔

چونکہ سوال نمبر ۴- کی تصویر غیر واضح ہے اس لئے اس کے دونوں رخ کا حکم بیان کردیا گیا ہے۔

ایکسپورٹ، امپورٹ میں بینک سے پی، سی حاصل کرنے کا حکم:

جن تاجروں کے لئے مشتری ایل سی نہیں کھولتا ان کو یہ سہولت حاصل ہوتی ہے کہ مال کی ترسیل کے بعد اپنے کاغذات بینک میں رکھ کر پی سی پیکنگ کریڈٹ حاصل کرلیں، اگر یہ سہولت مشتری کی طرف سے بذریعہ بینک بائع کو فراہم کی جاتی ہے تب پی سی کی حیثیت زر پیشگی کی ہوگی جو مشتری کی طرف سے ہے لہٰذا بینک سے پی سی حاصل کرنا درست ہوگا، اور بینک جو کچھ اس پر لے گا اس کو سود نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کو کمیشن، دلالی یا رشوت کہا جائے گا۔ جسے بینک ظلما لے رہا ہے۔ اور یہ مشتری کے ذمہ جائے گا بائع کے ذمہ نہیں۔

اور اگر یہ سہولت مشتری کی طرف سے نہیں بلکہ بائع ازخود اپنے کاروبار کی بقاء واجراء کے لئے حاصل کر رہا ہے۔ تب جائز نہیں چونکہ یہ محتاج کی فہرست میں داخل نہیں اور ضابطہ ہے **"یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح"** (الاشباہ والنظائر مع الحموی) اور اس صورت میں اس قرض پر دی گئی اضافی رقم سود ہوگی چونکہ بغیر کسی عوض کے یہ رقم دی جارہی ہے۔

ایکسپورٹر کا ارسال کردہ مال کے کاغذات کو بینک سے فروخت کرنے کا حکم:

ایکسپورٹر کا ارسال کردہ مال کے کاغذات کو فروخت کرنا جائز ہے اور ان کاغذات کی حیثیت چک کی ہے، گویا بائع اپنے ثمن کی وصولیابی بینک کے ذمہ کر کے خود کو اپنے کاروبار کے لئے فارغ کرنا چاہتا ہے۔

اور اس مسئلہ کی صحیح تصویر یہ ہے کہ ایکسپوٹر ترسیل مال کے بعد وصولیابی ثمن جو کہ مشتری کے ذمہ دین ہے اپنے ذمہ رکھنے کے بجائے وہ بینک کے ذمہ کر کے اپنے کو فارغ کر لیتا ہے، اور بینک وصول ہونے والے ثمن (دین) کو پیشگی اپنی طرف سے ادا کر کے اس ایکسپورٹر بائع کو مکمل فارغ کر دیتا ہے، اور ثمن کی وصولیابی پر حق المحنت کے نام سے وہ کچھ رقم کاٹ لیتا ہے، یہ سود نہیں، بلکہ یہ حق المحنت ہے، یا بینک کا کمیشن ہے، اور ایکسپورٹر اپنی مرضی سے اپنے ثمن کا کچھ حصہ چھوڑ دیتا ہے، جو حط ثمن کے مرادف ہے، اس لئے بائع اس میں عاصی نہ ہوگا۔

اور بینک وصولیابی دین کے سلسلہ میں ایکسپورٹر کا کفیل ہے، اور یہ معاملہ کفالت کی بنیادوں پر منطبق ہے۔

"الكفالة هى ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة وقيل فى الدين وتجوز الكفالة بتسليم المبيع وبالديون والاعيان المضمونة الخ" (ہندیہ: ۲۵۲/۳، ۲۵۴/۳)

امپورٹ شدہ مال کے نقصان کی صورت میں حکومتی تعاون کے حاصل کرنے کا حکم:

امپورٹ شدہ اشیاء کے ایکسپورٹ پر حکومت کی طرف سے جو تعاون نقصان کی تلافی کے نام پر فراہم کیا جاتا ہے اس کا حاصل کرنا جائز ہے، اور اس کی وصولیابی پر بینک جو کمیشن لیتا ہے یہ ظلم ہے۔

لیکن ایکسپورٹر کے لئے معہود رقم سے کم لیکر باقی کو ساقط کردینا جائز ہے، چونکہ معہود رقم ایکسپورٹر کا حق ہے، اور اپنے حق کا کچھ حصہ صاحب حق وضع اور معاف کرسکتا ہے۔

ایکسپورٹ، امپورٹ میں ہر حال میں طے شدہ کرنسی کی ادائیگی کا حکم:

مبیع کی قیمت جس کرنسی میں طے ہوئی ہے اسی کرنسی کی ادائیگی ضروری ہے، اور بائع کو وہی کرنسی لینی پڑے گی، چاہے اس کی قیمت میں کمی آئی ہو یا زیادتی، لہٰذا اگر ثمن سو ڈالر طے ہے تو مشتری کو سو ہی ڈالر دینا ہوگا، اور بائع سو ہی ڈالر کا مطالبہ کرسکتا ہے "وله نظائر كثيرة مذكورة في كتب الفقه"۔

کمپنیز و شیرز کی حصہ داری کا حکم

ایسی کمپنیاں جو مختلف اکائیوں کو جمع کرکے اپنے اصول وضوابط کے

مطابق رجسٹرڈ ہوکر اکائیوں کے تعارف سے شرعی اصولوں کے مطابق سرمایہ کاری اور جائز منافع کی تحصیل کی راہ ہموار کررہی ہیں ان میں شرکت کے حدود وقیود کی رعایت کے ساتھ شرکت کرنا جائز ہے، حصہ داری چاہے بانی کی حیثیت سے ہو چاہے رکن کی حیثیت سے، اور حصص ترجیحی ہوں یا برابری کے، چونکہ اکابرین واسلاف کے نزدیک اس انداز کی کمپنیاں سرمایہ کاری واجراء حصص شرکت کی بنیادوں پر کرتی ہیں، اور عقود شرعیہ میں سے عقد شرکت کے اصول پر منطبق ہوتی ہیں، اور عقد شرکت کی ایک قسم شرکت عنان میں وہ داخل ہے اس لئے اس کے شیئرز کے خریدنے میں کوئی مضائقہ نہیں، کمپنی میں لگائے گئے سرمایہ کے اخراج کی صورت میں اسناد کی فروختگی سے صاحب حصص اپنے شیئرز کو فروخت کرکے اپنا سرمایہ فارغ کرسکتا ہے، اس طرح گویا کہ صاحب حصص کو اپنے حصے پر مالکانہ تصرف حاصل ہے۔

قرض تمسکات سے انتفاع کا حکم

کمپنیاں جہاں ترجیحی حصص اور برابری کے حصص کی سندیں جاری کرتی ہیں وہیں قرض تمسکات کی اسناد کا اجرا بھی کرتی ہیں قرض تمسکات بھی عام طور سے قابل تبادلہ ہوتے ہیں اور اسناد حصص کی طرح خریدے اور بیچے جاسکتے ہیں البتہ سرمایہ قرض پر کمپنی ایک طے شدہ سود ادا کرتی ہے، اس سود کا لینا تو جائز نہیں، اور اگر صاحب سرمایہ نے لے لیا تو اس کا تصدق ضروری ہے، لیکن سود دینا کمپنی کا

اختیاری عمل ہے جس کا لینا صاحب سرمایہ کے لئے ضروری نہیں، ایسی صورت میں صرف سود کی رقم پر قابل تبدیلی قرض تمسکات صاحب سرمایہ حاصل کر سکتا ہے جس پر کمپنی نہ تو سود کا وعدہ کرتی ہے اور نہ فی الواقع خود ادا کرتی ہے، البتہ قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کرتے وقت اپنے حصص کی جو اضافی قیمت کمپنی مقرر کرتی ہے اس میں قرض تمسکات پر دستور کے مطابق تعمیری سود کو منہا کر دیتی ہے لیکن کہیں اس کی صراحت نہیں کی جاتی تو چونکہ کمپنی میں سود پر قابل تبدیلی قرض تمسکات کا اجراء ہی نہیں کیا جاتا ہے بلکہ کمپنی اس کی پیش کش کرتی ہے تا کہ سرمایہ کار انکم ٹیکس سے محفوظ رہ سکے، چونکہ سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سود کی مد سے جو آمدنی ہوتی ہے اس پر حکومت انکم ٹیکس لگاتی ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے صرف سود والے حصص کی سند خریدی تو اس کے سود سے خالی ہونے کی وجہ سے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، نیز یہ کہ کسی بھی وقت قرض تمسک کو حصص میں سرمایہ کار تبدیل کروا سکتا ہے۔ جس میں سود کا لین دین نہیں، اور اگر اجباری طور پر حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لینا پڑے تو ایسی صورت میں یہ بات ذہن نشیں رہنی چاہئے کہ کمپنی اسناد و حصص اور اسناد قرض تمسکات الگ الگ جاری کرتی ہے جو شخص صرف سرمایہ حصص میں دلچسپی رکھتا ہے اس کے لئے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اسناد حصص کو اپنے پاس روک کر اسناد قرض کو فروخت کر دے۔ لیکن اس صورت میں اگر سرمایہ کار یہ کہہ کر یا اس نیت سے اسناد قرض

خریدتا ہے کہ اس پر مجھ کو سود نہیں لینا ہے، تو "الامور بمقاصدھا" کے تحت یہ خریداری درست ہوگی، اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ بینک کے سودی قرضے کی شمولیت کی وجہ سے کیا حصص تجارت کا جواز متاثر نہ ہوگا؟

کاروباری سود سے متعلق حضرت تھانویؒ کا فتویٰ

اس سوال کے جواب کی رہنمائی حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ سے کئے گئے ایک سوال اور دیئے گئے ایک جواب سے حاصل ہوتی ہے۔

سوال: کوئی مسلمان کسی ہندو کے پاس سے کسی ضرورت کے موقع پر قرض لیتا ہے اور اس سے اپنا بیوپار چلاتا ہے یا کوئی زمین خریدتا ہے چند دنوں کے بعد وہ قرض مع سود ادا کر دیتا ہے اور اپنی باقی ماندہ ملکیت کو پاک ملک سمجھتا ہے اور یہ بھی اعتماد رکھتا ہے کہ سود کے دینے سے خود تو گنہگار رہا مگر اس کی حرمت باقی ماندہ ملک میں سرایت نہیں کرے گی وہ خیال کرتا ہے کہ میں نے سود دیا ہے لیا تو نہیں اس ملک کا حکم کیا ہے؟ حضرت تھانویؒ نے اس سوال کا جواب تحریر فرمایا:

الجواب: اس شخص نے جو سمجھا ہے وہ صحیح ہے (امداد الفتاوی ج ۳/۰ ۷۔۱۶۹)

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر جواب میں تحریر فرماتے ہیں اور سود

کمپنی نے دیا ہے اس میں شرکاء کا سود سے انتفاع متحمل ہی نہیں۔

(امداد الفتاویٰ ۴۹۲/۳)

شیئرز کمپنی کی شرکت کے بارے میں حضرت تھانویؒ کی رائے

نیز اسی نوع سے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:
حقیقت شرعیہ اس معاملے کی شرکت ہے، یعنی روپیہ داخل کرنے والے اس تجارت کے شرکاء ہیں، اور کارکنان کمپنی تمام کاروبار میں اس کے وکیل ہیں، اور چونکہ یہ تجارت یعنی بجلی تیار کرکے اہل حاجت کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے اس کا نفع وغیرہ بھی حلال ہے، رہا وہ امر خلاف شرع جو اخیر میں لکھا ہے اس عبارت میں کہ بعض اوقات قرض الی قولہ اصول کرتی ہے سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو اس نے تو کارکنان کمیٹی کو ان دو امر (یعنی قرض لینا اور اس پر سود ادا کرنا) پر وکیل ہی نہیں بنایا اس لئے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا، اور جن کو اطلاع ہو وہ صراحۃً اس کی ممانعت کردیں گے اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی یہ کلام تو منسوب ہونے اور نہ ہونے میں ہے لیکن یہ سوال اب بھی باقی ہے کہ کمپنی جو سود وصول کرے گی۔ حصے داروں پر وہ بھی تو تقسیم ہوگا تو سود سے یہ حصہ دار منتفع ہوئے سو اس میں کئی حالتیں ہیں:

(۱) یہ کہ اس کا وقوع لازم تو ہے نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ کمپنی کا کسی کے ذمہ قرض ہی نہ ہو اس لئے سود لینے کی نوبت ہی نہ آئے اور اصل صورت تجارت کمپنی کی حلال تھی تو شک سے حرمت کا حکم نہ کریں گے اور تفتیش ایسے امور میں واجب نہیں نہ تفتیش سے ہر شخص کو اس جز سے وقوع یا عدم وقوع معلوم ہوسکتا ہے۔

(۲) یہ کہ کمپنی نے یہ سود غیر مسلم سے لیا ہے تو اس میں ''ربوی من الحربی'' کا مسئلہ جاری ہوگا جس کا مختلف فیہ ہونا معلوم ہے اس لئے مبتلی بہ کو اس میں تنگی نہ ہوگی اور جو سود کمپنی نے دیا ہے اس میں شرکاء کا سود سے انتفاع محتمل ہے نہیں (امداد الفتاوی: ۴۹۱-۴۹۲) اس سوال و جواب سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سودی قرض کی شمولیت سے حصص تجارت کے منافع کا جواز متاثر نہ ہوگا۔

ڈبنچرز (قرض تمسکات) حصص قرض کے ذریعہ سرمایہ کاری کا حکم بھی سوال ۲ کے جواب کے ضمن میں آچکا ہے کہ اگر مقصود صرف تحصیل سود ہو تب تو جائز نہیں، اور اگر مقصود اس سے نفع اندوزی یا حصص میں تبدیل کرنا ہو تو صراحۃً یہ کہہ دے کہ مجھ کو اس سے سود نہیں لینا ہے صرف نفع مجھ کو دیا جائے یا اس نیت سے خریدے کہ مجھے سود نہیں چاہئے تب بھی ''الامور بمقاصدھا'' کے تحت یہ جائز ہوگا یا اس کو صرف سود والے حصص سے تبدیل کردیں ورنہ کمپنی سے حاصل شدہ سود واجب التصدق ہوگا اور نفع اس کے لئے حلال ہوگا۔

اگر کسی کمپنی میں حصص تجارت حاصل کرنے کی گنجائش نہ ہو تو حصص قرض کو اس نیت سے خریدنا کہ آئندہ اسے حصص تجارت میں محول کرلیا جائے اس کا

جواب بھی سوال ۲ کے جواب کے ضمن میں آچکا ہے کہ اس نیت سے حصص قرض کو خرید سکتا ہے کہ آئندہ اسے حصص تجارت میں تبدیل کردے البتہ سود نہ لینے کی صراحت کردے یا اس کی نیت کرے پھر بھی اگر سود ملے تو اس کو صدقہ کردے۔

سند حصص تجارت کا شرعی حکم

حصص تجارت جن کی بازار تجارت میں خرید وفروخت ہوتی ہے اس کی حیثیت صرف سند یا رسید کی ہے یہ شرعا مال متقوم نہیں لہٰذا اس کی بیع وشراء یا قرض لینا دینا درست نہ ہوگا البتہ عقد حوالہ کی گنجائش ہوگی، لیکن اگر اس کی حیثیت عرف عام میں مال جیسی ہو جائے جیسا کہ کاغذی نوٹ ڈالر وغیرہ کی حیثیت عرف عام میں مال کی ہوگئی ہے تو اس اعتبار سے اس کی حیثیت صرف سند یا رسید کی نہیں رہ جائے گی بلکہ نوٹ وڈالر کا درجہ اور حکم اختیار کرلے گی اس پر غور کرلیا جائے۔

جو حکم حصص تجارت کا ہے وہی حکم اسناد حصص قرض اور دیگر اسناد حصص کا ہے۔

حصص کے حاصل کرنے کے طریقے اور اس کا شرعی حکم

حصص کے حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں (۱) اجراء حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصص حاصل کئے جائیں۔

(۲) جن لوگوں کے حق میں کمپنی سے حصص جاری ہو چکے ہیں ان سے حصص خریدے جائیں لیکن حصص کے حاصل کرنے کی پہلی صورت عملی طور پر

مشکل ہے اس لئے عموما یہی ہوتا ہے کہ صاحب حصص اپنے حصوں کو فروخت کرتا ہے تو دوسرا شخص اس کو خرید لیتا ہے اسناد کی بیع وشراء کے لئے بعض جگہوں پر کمپنی کی طرف سے مقرر کردہ اجازت یافتہ افراد یہ کام انجام دیتے ہیں اور بعض جگہوں پر عمومی سطح پر کچھ افراد اس کام کے لئے ازخود اپنی آفس بنا کر بیٹھ جاتے ہیں گوکہ ابتداء ان افراد کی حیثیت وکیل فضولی کی ہوتی ہے لیکن ہر شخص کے لئے اس طرح حصص کی بیع وشراء آسان ہوتی ہے بائع ان افراد کو اپنا وکیل بناتا ہے، یہ لوگ مشتری تلاش کرتے ہیں اور اس کو فروخت کرواتے ہیں اور اس فروختگی کے بعد مشتری کمپنی کا قابل اعتماد صاحب حصص بن جاتا ہے اس طرح گویا انتہاء کمپنی کا بھی اجازت یافتہ وکیل قرار پاتا ہے اس عمل پر درمیان کا یہ شخص کمیشن کے نام پر کچھ رقم بھی لیتا ہے جس کی حیثیت اجرۃ العمل ومنی آرڈر کے فیس کی ہے۔

شراب کی کمپنی کے حصص کی خریداری کا حکم

ایسی کمپنی جس میں شراب جیسی حرام چیز کی تجارت ہوتی ہے اس کے حصص کو کسی مسلمان کے لئے خریدنا اور اس سے منتفع ہونا جائز نہیں چونکہ مسلمان کے حق میں شراب مال مباح اور مال متقوم نہیں اگر چہ حقوق عقد کے عاقد کی طرف لوٹنے کی بنیاد پر اجازت دی جاسکتی ہے لیکن ورع کا تقاضا یہی ہے کہ اجازت نہ دی جائے چونکہ اس میں شراب کی ترویج ہے۔

طبی مباحث

طبی اخلاقیات شریعت کی روشنی میں

اللہ پاک نے جس طرح بیماریوں کو پیدا فرمایا ہے اسی طرح اس کے علاج واسباب وذرائع بھی پیدا فرمائے ہیں، علاج ومعالجہ کا دستور نہ غیر شرعی ہے اور نہ ہی کوئی نیا دستور ہے، البتہ زمانے اور حالات کے اعتبار سے یہ سلسلہ مختلف ادوار سے گزرتا ہوا آج اپنے عروج پر ہے، معالجین کی کثرت کے ساتھ امراض کی کثرت قابل دید ہے، لیکن پوری انسانیت کے لئے یہ ایک سانحہ ہے کہ علاج ومعالجہ کی لائن جو کسی زمانے میں مکمل خدمت خلق متصور ہوتی تھی آج صرف ایک بزنس اور تجارت بن کر رہ گئی ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہر کس وناکس، خواہ اس کو اس فن سے ممارست ہو یا نہ ہو ذریعہ معاش بنائے بیٹھا ہے، قانونی پابندیوں کے باوجود پورے ملک میں ہزار ہا ہزار کی تعداد میں نیم حکیم خطرہ جان، بورڈ لگا کر آلہ ٹانگ کر علاج ومعالجہ کے نام پر موت وزیست کا سودا کر رہے ہیں۔

بغیر تعلیم کے علاج ومعالجہ کا حکم:

۱- حالانکہ حضرات فقہاء کی تصریحات سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ یہ خدمت وہی شخص انجام دے سکتا ہے جس نے باضابطہ اس فن کو اس کے

سارے لوازمات کے ساتھ ماہر فن اساتذہ سے حاصل کر کے اوران کی رہبری میں رہ کر خود بھی مہارت حاصل کی ہواوراس کے اندروہ ساری شرطیں پیدا ہوگئی ہوں جو ایک طبیب یا ڈاکٹر کے لئے ضروری ہیں، ذاتی مطالعہ کی بنیاد پر علاج ومعالجہ کرنے کی صورت میں صواب سے زیادہ خطا کا امکان ہے، اگر کوئی شخص بغیراس فن کو حاصل کئے یہ لائن اختیار کرتا ہے تو اس پر یقیناً پابندی عائد کی جانی چاہئے اور شرعاً بھی ایسے شخص کو اس کی اجازت نہیں ملنی چاہئے۔

تعلیم یافتہ سے اگر مریض کا نقصان ہو گیا اس کا حکم:

۲- لیکن ایسا شخص جس نے اس فن کو باضابطہ ماہر فن اساتذہ سے حاصل کیا ہواوران کی رہبری میں مہارت پیدا کرنے کے بعد علاج ومعالجہ کی لائن میں آیا ہواس سے اگر سہو یا تسامح کی وجہ سے کسی مریض کا کوئی عضو ضائع ہو جائے یا اس کی جان چلی جائے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا، لیکن ایسی صورت میں تھوڑی بہت تعزیر ضرور ہونی چاہئے تا کہ دوبارہ سہواور تسامح نہ ہو، تفصیل کے لئے دیکھئے: (الفتوی درمختار ۳۶۴/۵)۔

آپریشن کے ناکام ہونے کا حکم:

۳- ڈاکٹر نے مریض کے جس مرض کا آپریشن کیا ہے اگر اس مرض کی پوری معلومات اور آپریشن میں مہارت وہ رکھتا ہے، نیز آپریشن معتاد طریقہ پر

معمول کے مطابق اس نے کیا ہے اور آپریشن کے سارے لوازمات کی اس نے رعایت رکھی ہے، پھر بھی آپریشن ناکام ہوجائے تو صرف اس وجہ سے ڈاکٹر پر ضمان نہیں آنا چاہئے کہ اس نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت نہیں لی ہے، جیسا کہ ’’قنیہ‘‘ کی مذکورہ محولہ عبارت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

۴- انسانیت کا تقاضہ تو یہی ہے کہ ایسے مریض کا آپریشن کردیا جائے اور تاخیر کرکے اس کی جان کو خطرہ میں نہ ڈالا جائے اور ڈاکٹر کی دیانت، شفقت، امانت، مودت کا تقاضا یہی ہے کہ مریض کے حق میں وہ بہتر ہی قدم اٹھائے گا تاہم اگر آپریشن ایسی صورت میں ناکام ہوگیا ہو تو اس پر ضمان نہیں آنا چاہئے۔

ایڈز کے مریضوں سے متعلق احکام:

۱- ایڈز کے سلسلہ میں سوالات کے جوابات سے قبل چند بنیادی و اہم روایتیں سپرد قلم ہیں جن سے ان مسائل میں ایک گونا رہبری حاصل ہوتی ہے۔

’’عن أبی هريرةؓ قال: جاء رجل إلى النبی ﷺ فقال: إنی تزوجت امراة من الأنصار قال فانظر إليها، فان فی أعين الأنصار شيئا‘‘ (رواہ مسلم مشکوۃ ۲/۲۶۸)۔

’’قال الملا علی القاری: و فی هذا دلالة علی جواز ذكر مثل هذا للنصيحة‘‘ (مرقاۃ ۲/۱۹۵)۔

۲- ”عن أبی هریرۃؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ: لا عدوی ولاطیرۃ ولا هامة ولا صفر، و فرمن المجذوم کما تفر من الأسد“ (رواہ البخاری مشکوۃ ۲/۳۹۱)۔

۳- ”عن جابرؓ أن رسول اللہ ﷺ أخذ بید مجذوم فوضعها معه فی القصعة و قال: کل ثقة باللہ و توکلاً علیه“ (رواہ ابن ماجہ مشکوۃ ۲/۳۹۲)۔

ان روایات سے چند اصول کی رہبری ملتی ہے:

۱- کسی عیب کو از راہ خیر خواہی کسی کو بتلانا مذموم نہیں، البتہ اس کی تحقیر وتذلیل و بدخواہی مقصود نہ ہو (فانظر إلیها)۔

۲- اسلام نے امراض کے تعدیہ کو یکسر مسترد کردیا ہے جو کچھ ہوتا ہے، مشیت باری کے تحت ہوتا ہے (لا عدوی)۔

۳- لیکن کمزور عقیدہ انسانوں کی رعایت بھی شریعت نے کی ہے (فرمن المجذوم)

۴- قوی الایمان اصحاب عزیمت کے لئے اصل دستور وہی ہے جو سرکار دوعالم ﷺ نے کیا ہے (أخذ بید مجذوم)

ان چند روایات کے بعد سوالات کے جوابات سپرد قرطاس ہیں:

۱- اگر ایڈز کا مریض اپنے متعلقین کو بتلا دیتا ہے تو کوئی حرج نہیں تاکہ

اصحاب رخصت اگر رخصت پر عمل کرنا چاہیں تو کر سکیں۔

۲- اگر ڈاکٹر از راہ خیر خواہی بتلا دیتا ہے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔

۳- اہل خانہ حتی الامکان علاج و معالجہ کی کوشش کریں اس کو معاشرہ یا گھر سے بے گھر کر دینا شرعاً مذموم ہے۔

۴- ایسے مریض کو پرہیز کرنا چاہئے، تاکہ کمزور ایمان والوں کا ایمان نہ خراب ہو۔

۵- دار القضاء یا شرعی پنچایت میں عورت مقدمہ دائر کر سکتی ہے، قاضی اگر مجذوم پر قیاس کر کے نکاح فسخ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔

۶- اسقاط حمل کی اجازت نہیں دینی چاہئے اور نہ ہی شوہر کو اسقاط پر مجبور کرنا چاہئے، چونکہ فقہاء کا ضابطہ ہے:

"قتل نفس لإحياء نفس لايجوز" (کسی کو زندگی دینے کے لئے کسی کو موت کے گھاٹ اتارنا جائز نہیں)۔

۷- اسکول یا مدارس کے داخلہ سے روکنا غیر اسلامی تصور ہے۔

۸- عام حالات میں بچوں اور بچیوں کی جو ذمہ داریاں شریعت نے عائد کی ہیں، ایڈز کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتیں۔

۹- انسانی وسائل کے اعتبار سے جو امراض نا قابل علاج ہیں ان امراض میں اگر کوئی مبتلا ہو جائے تو اس پر مرض الموت کا حکم نہیں ہوگا۔

۱۰- غیر شرعی پابندی ہے قوی الایمان صاحب عزیمت کے لئے واجب

القبول نہیں، ضعیف الایمان اصحاب کے لئے خود شریعت نے رخصت دی ہے کہ جہاں وبائی مرض ہو وہاں کوئی نہ جائے، البتہ اگر وہاں کوئی ہو تو اس کے لئے راہ فرار اختیار کرنا ممنوع ہے۔

۱۱- ضرورت کے تحت نکلنا راہ فرار اختیار کرنے میں داخل نہیں اہل وعیال کی نگہداشت بھی ضرورت میں داخل ہے۔

ڈاکٹر کا اپنے مریضوں کے راز دوسروں کو بتانا:

ڈاکٹر ازراہ خیر خواہی لڑکی والوں سے بتلا سکتا ہے، جیسا کہ حدیث ابی ہریرہ میں ہے، خود سرکار دو عالم ﷺ نے بتلایا ہے۔

تداوی بالمحرمات کی جو شرطیں ہیں وہ سوال (۷) میں مذکورہ صورت میں مفقود ہیں، اس لئے مسلمان ڈاکٹر اس کے علاوہ دوسرا علاج تجویز کر لیں۔

مفاد عامہ کو مفاد خاصہ پر فقہاء نے ترجیح دی ہے، لہٰذا ڈاکٹر ایسے شخص کا راز فاش کر دے تا کہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں۔

بے گناہ کی رہائی کار ثواب ہے اپنی جان و مال کے تحفظ کے ساتھ ڈاکٹر ایسا کر سکے تو ضرور کرے۔

ڈاکٹر اگر رخصت پر عمل کرے اور ازراہ خیر خواہی اس کے اہل خانہ کو بتلا دے تو وہ گناہگار نہیں ہوگا۔

دلائل:

عن أبی عمران الأنصاری عن أم الدرداء عن أبی الدرداء قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إن الله أنزل الداء و الدواء و جعل لکل داء دواء فتداووا.

و لا تداووا بحرام.

سنن أبی داؤد باب فی الأدوية المكروهة، رقم الحديث: ۳۸۷۴)

أخرجه الإمام المسلم فی باب السلام فی باب لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام، رقم الحديث: ۱۲۰۲)

والإمام النسائی فی السنن الكبرى فی باب الأمر بالدواء رقم الحديث: ۷۵۱۴)

و الإمام البيهقی فی السنن الكبرى فی باب ماجاء فی اباحة التداوی، رقم الحديث: ۱۹۵۵۷)

☆ مشكاة المصابيح، ص: ۲۶۸، ج:۲

و هكذا: أخرجه ابن أبی شيبة فی مصنفه فی باب من آراد أن يتزوج المرأة من قال: لا بأس أن ينظر إليها (رقم الحديث: ۱۷۳۸۸)

و الإمام النسائی فی السنن الكبرى باب إباحة النظر إلى المرأة قبل تزويجها (رقم الحديث: ۵۳۲۷)

والإمـام البيهـقـى فى السنن الكبرى باب نظر الرجل إلى المرأة يريد أن يتزوجها (رقم الحديث: ١٣٠٨٩)

☆ أخـرجـه الإمام البخارى فى صحيحه فى باب الجذام (رقم الحديث: ٥٧٠٧)

أخـرجـه الإمـام ابـن أبى شيبة فى مصنفه فى باب من كان يسر حديثه من أهله (رقم الحديث: ٢٦٣٩٢)

أخـرجـه الإمـام التـرمـذى فى سننه باب ماجاء فى الطيرة (رقم الحديث: ١٦١٥)

أخـرجـه الإمـام البيهـقـى فـى السـنـن الكبرى فى بـاب لاعدوى على الوجه الذى كانوا فى الجاهلية، يعتقدونه من إضافة الفعل إلى غير الله تعالىٰ (رقم الحديث: ١٤٢٣٢)

☆ أخــرجــه الإمــام البـخــارى فــى بــاب الجذام (رقم الحديث: ٥٧٠٧)

أخـرجـه الإمـام ابـن أبى شيبة فى مصنفه فى باب من كان يتقى المجذوم (رقم الحديث: ٢٤٥٤٣)

أخـرجه الإمام البيهقى فى السنن الكبرى، فى باب اعتبار السلامة فى الكفاء ة (رقم الحديث: ١٣٧٧٢)

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

میڈیکل انشورنس کرانا جسے صحت بیمہ بھی کہتے ہیں جائز نہیں (احسن الفتاوی، ۲۵/۵)۔ کیونکہ یہ صحت بیمہ جس کا رواج اب عام ہوتا جارہا ہے سود وقمار پر مشتمل ہے جس کی حرمت منصوص ومتفق علیہ ہے، قمار کے بارے میں علماء کی یہ تحریر کہ ملکیت کو ایسی صورت پر معلق کردینا جس میں خطرہ ہو، یعنی اس کے وجود وعدم دونوں کا احتمال ہو، "تعلیق الملک علی الخطر" ہے اس کے اندر مکمل طور سے پایا جارہا ہے، اس لیے کہ اگر یہ پالیسی ہولڈر بیمار ہوجاتا ہے تو کمپنی اس کے جمع کردہ روپیہ کے ساتھ اس سے زائد ایک متعین رقم ادا کرے گی اور اگر بیمار نہیں ہوتا ہے تو اس کی جمع کردہ رقم بھی سوخت ہوجائے گی اور یہ بات واضح ہے کہ اس کا بیمار ہونا یا نہ ہونا کسی کے اختیار میں نہیں، یہ ایک امر موہوم ہے اور امر موہوم کو عقد کا دارومدار قرار دینا ہی قمار ہے جس کی حرمت کے متعلق قرآن نے کہا ہے:

"إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" (سورہ مائدہ:۹۰)

اور میڈیکل انشورنس کے اندر سود کی لعنت بھی موجود ہے، کیونکہ کمپنی جو بیمار ہونے پر اضافی رقم صاحب بیمہ کو دیتی ہے وہ سود ہے، کیونکہ فقہاء نے جو سود

کی تعریف لکھی ہے وہ اس پر صادق آتی ہے۔

"الربا هو القرض على أن يودى إليه أكثر أو أفضل مما أخذ" (حجۃ اللہ البالغۃ مترجم: ۲/۳۱۷) (کہ کسی کو اس شرط پر قرض دینا کہ وہ اس سے زیادہ یا اس سے بہتر واپس کرے گا حرام ہے)۔

۳-اصلی چیز تو علت ہے، علت ہی کی بنیاد پر حلت وحرمت کا فیصلہ ہوتا ہے، یہاں "میڈیکل انشورنس" کے لئے جن اداروں اور کمپنیوں کا انتخاب کیا جاتا ہے، خواہ وہ ادارے سرکاری ہوں یا غیر سرکاری دونوں باہم اس طریقہ کار میں شریک ہیں کہ پالیسی ہولڈر جب مقررہ رقم جمع کردے اور کسی ناگہانی مرض سے دوچار ہوجائے تو ایک متعین اضافی رقم سے اس کی امداد کی جائے، لیکن اگر پالیسی مدت میں وہ صحت یاب رہا تو پھر اس کی یہ جمع کردہ رقم کالعدم قرار دی جاتی ہے، اس لئے "میڈیکل انشورنس" کے یہ سرکاری ادارے دونوں کا حکم مذکورہ بالا سبب کی وجہ سے ایک ہوگا۔

۴-امداد وتعاون کے سب سے زیادہ مستحق تو غرباء وفقراء ہیں اگر سرکار کا مقصد لوگوں کی امداد کرنا ہو یا مہلک بیماریوں سے حفاظت اس کے پیش نظر ہو تو بلا عوض ان کی یہ خدمت ہونی چاہئے یا اگر عوض ہی لینا ہو تو اول وہلہ میں جو رقم جمع کی جاتی ہے اس کی مقدار اتنی ہونی چاہئے جسے ہر غریب ادا کرسکے، نیز بیماری کے عدم تحقق کی صورت میں اس جمع شدہ رقم کی واپسی بھی ان اداروں کے

فرض منصبی کا ایک جز ہونا چاہئے۔

نیز انشورنس سے وابستہ ہونے کے لئے بھی ایسی ایسی شرطیں اور دفعات لگائی گئیں کہ جن کا تحمل شاید سرمایہ داروں کے علاوہ کوئی غریب نہ کر سکے تو پھر ان سرکاری اداروں کی جانب سے جمع شدہ رقم کے علاوہ اضافی رقم کو امداد وتعاون کا نام کیسے دیا جا سکتا ہے۔

انشورنس کی متبادل صورت:

حکومت اور اس کی آمدنی ومنافع یہ عوام الناس کی خدمت اور اس کی ہر ممکن حفاظت اور نگہداشت کے لئے ہوتی ہے، اور چونکہ میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز ہے، اس لئے اس کی متبادل شکل یہ نکل سکتی ہے کہ حکومت ایسا ادارہ قائم کرے جس میں مناسب قیمت اور مناسب خرچ پر خدمت خلق ہو اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کا علاج بسہولت ہو سکے، یہی طریقہ نجی کمپنیوں کو بھی اختیار کرنا چاہئے، تو اس صورت میں سود کی لعنت اور خسارہ ہر ایک سے دونوں (عوام اور کمپنی) بچ جائیں گے۔

شدید حاجت میں میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہو سکتا ہے:

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ''میڈیکل انشورنس'' فی نفسہ ناجائز ہے، البتہ عوارض کی بناء پر ضرورۃ اس کی اجازت ہو سکتی ہے اور اس جواز کی

بنیاد''الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، الضرر يزال، الحرج مدفوع، الضرورات تبيح المحضورات، كم من شئ يثبت قصداً'' جیسے قواعد ہیں جن ممالک میں ''میڈیکل انشورنس'' لازم کر دیا گیا ہے وہاں تو قانونی مجبوری ہے، لیکن جن ملکوں میں لازمی نہیں مذکورہ بالا اصول کی بنیاد پر گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔





دماغی موت کے احکامات

موت زندگی کی ضد ہے، کسی چیز سے اس کی قوت کا ختم ہوجانا موت کہلاتا ہے، اصطلاح میں موت کہتے ہیں روح کے جسم سے جدا ہوجانے کو، علامہ غزالی نے کہا کہ روح کا تصرف جسم سے ختم ہوجائے، یعنی جسم روح کی اطاعت سے نکل جائے تو وہ موت ہے۔

"فی مقاییس اللغة والمیم والواو والتاء أصل صحیح یدل علی ذهاب القوة من الشئ، و منه الموت، خلاف الحیاة (معجم مقاییس اللغه لإبن فارس: ۵/ ۲۸۳، الموسوعة الفقهیة) "والموت فی الاصطلاح هو: مفارقة الروح للجسد، قال الغزالی: ومعنی المفارة للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد، بخروج الجسد عن طاعتها" (الموسوعۃ الفقہیۃ: ۳۹/ ۲۴۸)۔

چونکہ موت کی حقیقت کا ادراک مشکل ہے، اس لئے فقہاء نے احکام شرعیہ کے نفاذ کے لئے صرف اس کی علامت کا اعتبار کیا ہے کہ اگر موت کی ظاہری علامتیں مرنے والے کے جسم پر دکھائی دیں تو اسے مردہ قرار دیا جائے گا، خود نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے موت کی ظاہری علامت بتائی کہ جب روح

قبض ہوتی ہے تو اس کے ساتھ آنکھ کی بصارت بھی چلی جاتی ہے:

”عن أم سلمة قالت: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه، ثم قال: إن الروح إذا قبض تبعه البصر“ (مسلم شریف:۱/۳۰۱)۔

اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مردوں کی آنکھیں بند کردیا کرو، کیونکہ روح نکلنے کے ساتھ ساتھ بصارت بھی ختم ہوجاتی ہے، اس لئے آنکھ کے کھلا رہنے میں اب کوئی فائدہ نہیں ہے۔

”عن شداد بن أوس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر، فإن البصر تبع الروح ...... الخ (ابن ماجہ:۱۰۶)۔

فقہاء ومحدثین نے بھی موت کی مزید علامتیں ذکر کی ہیں، مثلاً: میت کے پاؤں کا ڈھیلا پڑجانا کہ وہ اپنی قوت پر ٹک نہ سکیں، ہتھیلیوں اور گٹوں کا ہاتھ سے اس طرح ربط ختم ہوجائے کہ وہ اس سے جدا اور اکھڑے ہوئے معلوم ہوں، ناک کسی جانب جھک جائے یا ٹیڑھی ہوجائے، کنپٹی دھنس جائے، چہرے کی کھال پھیل جائے، اسی طرح خصیتین کا اوپر کو سکڑ جانا وغیرہ موت کی ظاہری علامتیں ہیں، جن پر احکام شرعیہ کا ترتب ہوتا ہے، چنانچہ موسوعہ میں ہے:

”نظراً لتعذر إدراك كنه الموت، فقد علق الفقهاء

الأحكام الشرعيه المترتبة عليه بظهور أمارته في البدن، فقال ابن قدامة: إذا اشتبه أمر الميت اعتبر بظهور أمارات الموت، من استرخاء رجليه، وانفصال كفيه، و ميل أنفه، و امتداد جلدة وجهه، وانخساف صدغيه – و جاء في روضة الطالبين: تستحب المبادرة إلى غسله و تجهيزه إذ تحقق موته بأن يموت بعلة، وتظهر أمارات الموت، بأن تسترخي قدماه ولا تنصباه أو يميل أنفه، أو ينخسف صدغاه، أو تمتد جلدة وجهه، أو ينخلع كناه من ذراعيه، أو تتقلص حصيتاه إلى فوق مع تدلي الجلدة (الموسوعة الفقهية :۳۹/۲۴۸، الفتاوى الهندية ۱/۱۵۷)۔

یعنی مریض کے زندہ یا مردہ ہونے کا فیصلہ انہی مذکورہ علامتوں کے پائے جانے پر موقوف ہے، لہٰذا موت کی اس تحقیق شرعی اور علامتوں کی روشنی میں اطباء کا مذکورہ تصور ''کہ اصل موت دماغی موت ہے'' غلط معلوم ہوتا ہے، اس لئے ان کے اس تصور کو دلیل مان کر مریض کی زندگی یا موت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ روح نکل جانے کے بعد بھی کچھ دیر تک اعضائے بدن میں زندگی کی رمق کبھی کبھی محسوس ہوتی ہے، لیکن پھر وہ تھوڑی دیر بعد ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں، ممکن ہے یہی صورت دماغ کی بھی رہتی ہو، جس کی وجہ سے ڈاکٹروں کو مغالطہ ہوا ہو اور اس کے نتیجے میں انہوں نے یہ تصور قائم کرلیا کہ اصل موت دماغ

کا مر جانا ہے۔

شرعی تحقیق کی روشنی میں جوابات پیش ہیں:

ا- مصنوعی آلات تنفس کے ذریعہ قلب کی حرکت اور سانس کی آمد ورفت باقی رکھی گئی ہو اور علامت موت بھی نہیں پائی جا رہی ہو تو ایسے شخص کو زندہ قرار دیا جائے گا، ورنہ مردہ۔

۲- علامت موت پائی جائے تو وہ مردہ ہے ورنہ زندہ ہے۔

۳- مصنوعی آلات تنفس کی مشین پر موجود مریض جس کی زندگی سے اطباء مایوس نہ ہوں، لیکن مشین ہٹا لینے پر اس کی موت واقع ہو جانے کا خطرہ ہے تو مشین ہٹانے کی اجازت نہیں ہوگی، مشین کا ہٹا لینا بھی اگر موت کا سبب بنے تو ایسی صورت میں مشین کو ہٹا لینا قتل نفس قرار دیا جائے گا۔

۴- اطباء اگر مریض کی حیات سے مایوس ہوں اور بیماری ایسی ہو کہ مصنوعی آلات تنفس کے ذریعہ بھی اسے زندہ نہیں رکھا جا سکتا ہے تو اس وقت تو کلاً اگر مشین نہ بھی لگائے تو کوئی حرج نہیں ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ اگر ورثا میں استطاعت ہے تو آلات تنفس لگا رہنے دے۔

۵- موت کے احکام: یعنی وصیت کا نفاذ، میراث کا اجراء اور عدت کا آغاز وغیرہ موت کے بعد سے معتبر سمجھے جائیں گے اور موت کا تحقق ان علامتوں

سے ہوگا جو بیان کی گئیں ہیں۔

الغرض شرعی نقطہ نظر سے ڈاکٹروں کی تحقیق غلط ہے، لہٰذا کسی کے مرنے کا حکم ان علامتوں کی بنیاد پر لگایا جائے گا جو بیان کی گئیں ہیں اوران کے مطابق احکام شرعیہ کے نفاذ اور عدم نفاذ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

دلائل:

الموسوعة الفقهية، ص: ٣٤٨، ج: ٣٩

هـذا الـحديث أخرجه صاحب المصابيح في باب مايقال عند من حضر الموت (رقم الحديث: ١٦١٩)

عـن شـداد بـن أوس قـال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا حضرتم موتاكم فاغمضوا البصر فإن البصر يتبع الروح و قولوا خيراً فإن الملائكة تؤمن على ما قال أهل البيت.

سـنـن ابـن مـاجة فـي باب ماجاء في تغميض الميت (رقم الحديث: ١٤٥٥)

الموسوعة الفقهية ، ص: ٣٤٨، ج: ٣٩

الفتاوى الهندية، ص: ١٥٧، ج: ١، رشيدية


اک چراغ


حبیب السالکین


درود و سلام
مقبول وظیفے
MAKTABA-AL-HABIB


فیضان حبیب

یوتھینیزیا (قتل بہ جذبہ رحم) کے احکامات

اللہ پاک نے اپنی تمام تر مخلوقات میں سب سے افضل انسان کو بنایا اور اسے اکرام سے نوازا" ولقد کرمنا بنی آدم"، انسان کی تحسین خلقت اور تکریم کے ساتھ ساتھ اللہ نے مقصد کی تعیین بھی کردی کہ انسان اور جنات کی تخلیق ہم نے اپنی عبادت کے لیے کی ہے، فرمایا:" وما خلقت الجن والانس إلا لیعبدون"۔

تحسین خلقت، تکریم اور تعیین مقصد اس بات کی مقتضی ہیں کہ ان کا پاس ولحاظ ہمہ وقت ملحوظ رکھا جائے اور مقصد کی برآری کے لئے ہمیشہ کوشاں رہا جائے، تبھی بندگی بندگی کہلائے گی، اگر اس کے خلاف کوئی ایسی راہ اختیار کی جائے جس میں مذکورہ امور کی پامالی ہو تو پھر گویا خالق کی خلقت میں تصرف کرنا ہے جو کہ سراسر ظلم ہے۔

لہٰذا اب غور کیا جائے کہ موجودہ صورت حال میں "یوتھینیزیا" کی جو بھی شکل سامنے ہے مثبت ہو یا منفی یہ کہاں تک صحیح اور جائز ہے اور اسلام کے اندر اس کی کتنی گنجائش ہے۔

۱- پہلی صورت (عملی) جس میں مریض کو کسی دواء وغیرہ کے ذریعہ

موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، اس کی حیثیت اسلام میں قتل کی ہے اور شریعت مطہرہ اس کی اجازت نہیں دیتی ہے، اللہ پاک نے فرمایا:

"**لاتقتلو النفس التی حرم الله الا بالحق**" (سورہ انعام آیت: ۱۵۱) یعنی کسی بھی جان کو ناحق قتل کرنے کی اجازت نہیں، حدیث پاک میں وضاحت ہے کہ قتل کا جواز صرف تین وجوہ سے ہوسکتا ہے، اس کے علاوہ قتل کرنا حرام ہے "**لایحل دم امری مسلم الا باحدی ثلاث، کفر بعد الایمان وزنا بعد الاحصان، و قتل نفس بغیر حق**" (تفسیر کبیر: ۱۳/۱۴/۲۳۳)

یعنی کسی کا خون حلال ہے صرف اس وجہ سے کہ (۱) وہ اسلام لانے کے بعد مرتد ہوگیا ہو (۲) محصن (شادی شدہ) تھا پھر زنا کیا ہو (۳) یا کسی نے کسی کو ناحق قتل کر دیا ہو تو اس کے قصاص میں اس قاتل کو قتل کرنا جائز ہے، معلوم ہوا کہ اس کے علاوہ کسی کی جان لینے کے جو بھی حربے اختیار کیے جائیں، وہ ناحق اور ناجائز ہوں گے۔

نیز انسان کو اللہ نے پیدا کیا ہے اور انسان اللہ کے ہاتھ کی تعمیر شدہ عمارت ہے اور اللہ کی عمارت کو گرانے اور ڈھانے والا ملعون ہے۔

"**الآدمی بنیان الرب ملعون من هدم بنیان الرب**" (**الحدیث** (تفسیر کبیر: ۱۹، ۲۰/۲۰)۔

(خالق کی خلقت میں تصرف کرنا لعنت کا باعث ہے اس سے بچنا چاہئے)۔

اسی طرح بندہ پر اللہ کا حق ہے اور وہ حق یہ ہے کہ بندہ اس کی عبادت کرے اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

"قال علیہ السلام: حق اللہ علی العباد أن یعبدوہ ولایشرکوا بہ شیئاً" (تفسیر کبیر:۲۹/۲۰/۲۰)۔

اب اگر کسی کو ناحق موت تک پہونچا دیا جائے تو گویا اس نے اللہ کا حق جو اس بندہ پر تھا اس کو چھین لیا اور اس کی عبادت سے اس کو محروم رکھا، مریض اگرچہ حالت مرض میں ہے، لیکن تب بھی وہ اللہ کے حق (عبادت) کو کسی نہ کسی حیثیت سے پورا کر رہا ہے، لہٰذا اس کو موت آنے سے پہلے عملی طور پر موت کی نیند سلا دینا اللہ کے حق کی حق تلفی ہوگی۔

"الفتاوی الشرعیۃ" میں ایک سوال کیا گیا کہ ایسا مریض جو اپنی زندگی سے مایوس ہوگیا ہو تو اس کو کسی عملی طریقہ سے موت تک پہنچانا جائز ہے؟ کے جواب میں لکھا ہے کہ: کسی بھی ذریعہ سے مریض کو قتل کرنا حرام قطعی ہے اور ایسا کرنے والا قاتل ہے جو شخص ایسا کرنے کا حکم دیتا ہے یا اس پر آمادہ کرتا ہے وہ بھی اس گناہ عظیم میں شریک ہوگا۔

"إن التخلص من المریض بآیة وسیلة محرم قطعا و من یقوم بذلک یکون قاتلا عمداً، لأنه لایباح دم امر أ مسلم صغیر أو مریض إلا بإحدی ثلاث حددها رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الخ، و یشترک فی الإثم والعقوبة من أمر بهذا أو حرض

علیہ" (فتاوی الشرعیہ:۴/۴۵۱، باب التداوی)

مریض اگر چہ طویل عرصہ سے مرض کو جھیل رہا ہے جو اس کے لیے سخت تکلیف کا باعث ہے، لیکن پھر بھی ایسی حالت میں زندہ رہنا بھی اس کے لیے فائدہ سے خالی نہیں ہے، کیونکہ مسلمان کو جب بھی کوئی تکلیف، مصیبت، غم اور اذیت پہنچتی ہے حتی کہ اسے اگر کانٹا بھی چبھ جاتا ہے تو اس کی وجہ سے اللہ پاک اس کے گناہ کو معاف کرتا ہے، گویا بیماری میں مبتلا ہونا بھی مغفرت کا ذریعہ ہے، لہٰذا اس مریض کی مغفرت کی راہ مسدود نہ کی جائے۔

"عن أبی سعید عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: مایصیب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولاحزن ولا أذی ولا غم حتی الشوكة، یشاكها إلا كفر الله بها من خطایاه متفق علیه" (مشکوۃ،۱/۱۳۴)۔

ایک دوسری روایت ہے:

"ما من مسلم یصیبه أذی من مرض فماه علی ...... سواه إلا حط الله تعالیٰ به سیئاته كما تحط الشجرة ورقها" (مشکوۃ:۱۳۴)۔

نیز فقہاء کے اصول سے بھی ایسے عمل کی اجازت نہیں ملتی ہے۔

"إذا تعارض دلیل تحریم القتل و دلیل إباحته فقد أجمعوا علی أن جانب الحرمة راجح"۔

(جب کسی کے حرام اور حلال ہونے کی دلیل متعارض ہو جائے تو ایسی

صورت میں جانب حرمت کو ترجیح ہوگی)۔

یہ ٹھیک ہے کہ "یوتھنیزیا" کے مریض کو اس کی گرانبار زندگی سے اور اس کے اعزہ واقربا کو طویل تکالیف سے نجات دلانے کے لیے ایسے مریض کو موت تک پہنچا دینا مناسب اور مباح معلوم ہوتا ہے، لیکن اسباب قتل میں سے کسی سبب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قتل کی حرمت بھی معلوم ہوتی ہے، لہذا ایسے تعارض کے وقت میں حرمت کی دلیل کو راجح قرار دے کر حرمت کا حکم لگایا جائے گا اور اسے موت تک پہنچا دینے والے اسباب کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

۲- دوسری صورت (غیر عملی) جس میں مریض کو موت تک پہنچانے کے لیے اس کے مرض کے علاج کو ترک کر دیا جائے تاکہ وہ خود ہی مر جائے، یہ حربہ بھی جائز نہیں ہے، اللہ پاک نے جب بیماری پیدا فرمایا ہے تو اس کے علاج کی صورتیں بھی پیدا کی ہیں، ہر مرض کا علاج موجود ہے۔

"عن أبی الدردا قال! قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إن الله أنزل الداء، و جعل لکل داء دواء، فتداووا، ولاتداووا بحرام" (رواہ ابوداؤد، شرح الطیبی: ۲۹۶۳/۹)

یعنی یہ گمان رکھنا کہ فلاں بیماری جو مریض کو لاحق ہے اس کا علاج ممکن نہیں اور اس کے لیے کوئی دوا یا شفا کی چیزیں تیار نہیں کی گئیں ہیں، یہ خیال فاسد ہے اور حدیث کی مخالفت ہے، شریعت مطہرہ نے اس کے پیش نظر علاج کرانے کی ترغیب دی ہے، فقہاء ومحدثین نے علاج کرانے کو مستحب قرار دیا ہے، چونکہ

خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے علاج کرایا ہے، لہٰذا اگر کوئی علاج کراتا ہے تو اسے ثواب ملے گا۔

ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگوں نے دریافت کیا کہ اللہ کے رسول! کیا ہم علاج نہ کرائیں؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: کیوں نہیں! اللہ کے بندوں علاج کراؤ، کیونکہ اللہ پاک نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس کے لیے شفا نہ ہو، یعنی ہر بیماری کی دوا موجود ہے۔

”عن أسامة بن شريک قال! قالوا يا رسول الله! افنتداوی! قال: نعم، يا عباد الله! تداووا! فان الله لم يضع داء الا وضع له شفاء، غير داء واحد، الهرم رواه أحمد، والترمذی و ابو داؤد“ (شرح الطیبی: ۹/۲۹۶۲)۔

یہ حقیقت ہے کہ دوا فی نفسہ شافی نہیں ہوتی، بلکہ شفاء دینے والا خالق حقیقی اللہ ہے، لیکن دنیا دارالاسباب ہے، اس لئے وسیلہ اختیار کرنا ناگزیر ہوگا، اس کے باوجود اگر کوئی مثلاً توکل کے پیش نظر علاج کرانا ترک کردیتا ہے تو یہ بھی جاننا چاہئے کہ توکل کے درجے ہیں کہ کون سا توکل معتبر ہوگا، لہٰذا اگر کوئی توکل کرکے زہر پی جائے یا پہاڑ سے ٹکرا جائے یا ٹرین کے نیچے کود جائے تو ایسا توکل نص قطعی کے خلاف ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے، اللہ نے فرمایا: ”لاتلقوا بايديكم إلى التهلكة الآية“۔

نیز ضرر کو زائل کرنے والے اسباب کی تین قسمیں ہیں: ظنی، یقینی،

وہمی، کوئی مرض ایسا لاحق ہو جائے کہ ترک علاج کی وجہ سے اس مریض کا ہلاک ہونا یقینی ہو تو ایسی صورت میں توکل کی وجہ سے یا روپے پیسے خرچ ہونے کے خوف سے یا اقرباء کی پریشانی کے باعث مریض کے علاج کو ترک کر دینا جو کہ موت تک پہنچانے والا ہو جائز نہیں ہے۔

”أن الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مقطوع به كالماء المزيل لضرر العطش، والخبز المزيل لضرر الجوع الخ، أما المقطوع به فليس تركه من التوكل، بل تركه حرام عند خوف الموت“ (اوجز المسالک:٦/٣١١)۔

گو علاج کرانا واجب نہیں، لیکن مریض کو یوں ہی بلا علاج یا علاج موقوف کر کے چھوڑ دینا کہ وہ موت کے منہ میں چلا جائے، یہ بھی تو انسانی حمیت اور تکریم کے خلاف ہے، ایسی صورت میں انسان ایک بے قیمت سامان کے مانند ہو جائے گا اور اس کی کوئی اہمیت، کوئی مقام اور قدر باقی نہ رہے گی جو کہ اللہ کی مشیت اور تخلیق کے منافی ہے، ہر کسی کی جان سستی ہو جائے گی، کوئی کسی کو دیکھنے والا نہ ہوگا، وہ سمجھے گا کہ اسے تو مرنا ہی ہے اور مرنے دیا جائے، الغرض ایسے عمل سے اتنا بڑا مفسدہ پیدا ہو جائے گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم (عیادت و تیمارداری مریض) اور اسلام کی روح مسخ کرنے اور اس کی تعلیمات کی تحریف کے مترادف ہوگا۔

کیونکہ اسلام نے ہمیں ہمدردی، غمگساری، اخوت و محبت اور ”مـــن

كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته و من فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة" کادرس دیا ہے۔

لہٰذا ایسے خلاف شرع مقاصد کے لیے ترک معالجہ کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

دلائل:

و لقد كرمنا بنى آدم ...... الخ سورة الإسراء، رقم الآية: ٧٠

و ما خلقت ...... الخ، سورة الذاريات، رقم الآية: ١٥١.

☆ عن عبد الله رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا باحدى ثلاث النفس بالنفس و الثيب الزانى، و الفارق من الدين التارك للجماعة.

أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه فى باب قول الله تعالىٰ إن النفس بالنفس، والعين بالعين .... الخ (رقم الحديث: ٦٨٧٨)

(أخرجه الإمام المسلم فى التامة باب ما يباح به دم المسلم، رقم الحديث: ١٦٧٦)

أخرجه الإمام ابوداؤد فى سنه فى باب الحكم فيمن ارتد،

رقم الحديث: ۴۳۵۲)

أخـرجه الإمام الترمذى فى سننه فى باب ماجاء لايحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث، رقم الحديث: ۱۴۰۲

أخـرجـه الإمـام النسائى فى سننه فى باب ذكر ما يحل به دم المسلم، رقم الحديث: ۴۰۱۶.

أخرجه الإمام ابن ماجة فى باب لايحل دم امرئ مسلم إلا فى ثلاث (رقم الحديث: ۲۵۳۳)

أخـرجـه الإمـام البيهـقـى فـى سننه فى ذكر ما يحل به دم المسلم (رقم الحديث: ۳۴۶۵)

☆ تفسير الكبير، ص: ۲۰، ج: ۱۹-۲۰، بيروت

(قوله عليه السلام ما يصيب المسلم ...... الخ)

أخرجه الإمام المسلم فى صحيحه فى باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن ......الخ (رقم الحديث: ۲۵۷۳)

و أخرجه الإمام النسائى فى سننه فى باب كفارة المريض (رقم الحديث: ۷۴۴۵)

و أخـرجه الإمام البيهقى فى شعب الإيمان فى ذكر ما فى الأوجـاع والأمـراض والـمصيبات من الكفارات (رقم الحديث: ۹۳۷۲)

أخرجه ابن ابی شیبة فی مصنفه فی باب ما قالوا فی ثواب الحمی والمرض (رقم الحديث: ١٠٨٠٦)

(قولک علیه السلام: لکل داء دواء ...... الخ)

(من تخریجه)

قوله تعالیٰ: و لاتلقوا أیدیکم ...... الخ

(سورة البقرة، رقم الآية: ١٩٥)

(قوله علیه السلام: من کان فی حاجة أخیه)

☆ (أخرجه الإمام البخاری فی صحیحه فی باب لایظلم المسلم المسلم، رقم الحديث: ٢٤٤٢)

(و أخرجه الإمام المسلم فی صحیحه فی باب تحریم الظلم، (رقم الحديث: ٢٥٨٠)

کلوننگ کے احکامات

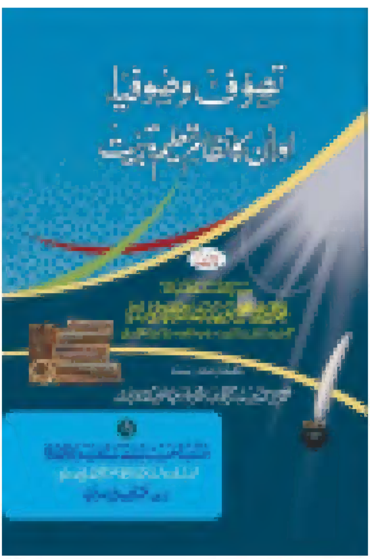
سائنس وٹکنالوجی کے ارتقاء نے حیوانات ونباتات کی افزائش کی غیر خلقی صورتوں وشکلوں سے بڑھ کر انسانی تخلیق کی غیر خلقی افزائش کی جو صورتیں پیدا کی ہیں جن کا نام ان کی اصطلاح میں ''کلوننگ'' ہے، اس کی جتنی شکلیں ضبط تحریر ہیں وہ سب غیر شرعی ہونے کے ساتھ خالق کائنات اللہ جل مجدہ کی سنت مستمرہ سے متصادم ہونے کی وجہ سے حرام وناجائز ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: (يهب لمن يشاء إناثاً و يهب لمن يشاء الذكور، أو يزوجهم ذكراناً و إناثاً ويجعل من يشاء عقيماً إنه عليم قدير) (الشوری/۴۹-۵۰)۔

لہٰذا ایک مومن کو منصوص ومشروع طریقہ پر ازدواجی زندگی گزارنے کے بعد مشیت باری کا منتظر رہنا چاہیئے، سائنس کی ایجاد کردہ مروجہ شکل کے اختیار کرنے میں تصادم نص کے علاوہ معاشرتی بہت سے مفاسد بھی ہیں جو اہل نظر پر مخفی نہیں۔ لہٰذا ہر مومن اس طرح کی ایجادات سے اپنے کو بچائے اور نظام قدرت کا اپنے آپ کو پابند بنائے۔









متفرقات

مسئلہ قضاء اور ہندوستان

سوال: سلطنت اسلامیہ کے زوال سے ملت اسلامیہ ہند، گوناں گوں شرعی مسائل سے دوچار ہوئی، سامراجی دور سیاہ نے اہل اسلام کو صرف مادی وسائل سے ہی محروم نہیں کیا بلکہ بتدریج ہر اس نظام کو ختم کیا جس سے وابستہ رہ کر مسلمان اپنی اجتماعیت برقرار رکھ سکتے تھے؟ اور وہ آپسی نزاع وجدال سے بلند ہوکر شاہراہ ترقی پر گامزن ہوسکتے تھے، الحاصل مسلمانان ہند کو اپنے مذہب سے بیگانا بنانے اور سامراجی نظام کا غلام بنانے کی ہر تدبیر روبہ عمل لائی گئی، اسلامی نظام کو تعلیم کو ختم کیا گیا، اسلامی قانون عدالتوں سے مٹایا گیا، اس مذموم افرنگی سازش کے ذریعہ جن اسلامی اقدار کی پامالی ہوئی ان میں ''اسلامی نظام قضاء'' خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

ارباب فقہ وبصیرت پر یہ بات مخفی نہیں کہ اسلامی معاشرہ میں نظام قضاء کا وجود انتہائی اہم اور ضروری ہے کیونکہ مسلمانوں کی زندگی میں روز مرہ ایسے مسائل کا پیش آنا ناگزیر ہے جن کے تصفیہ کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت پیش آتی ہے جن کا حل قاضی شرع کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے۔ بغیر قضاء قاضی وہ مسائل معرض تعویق میں پڑے رہتے ہیں، فقہاء اسلام نے بسط وتفصیل کے ساتھ ان

مسائل کو منضبط کر دیا ہے جن میں قضاء قاضی کی احتیاج ہوتی ہے۔

نظام قضاء کی اس ضرورت واہمیت سے اکابر علماء ہند کبھی غافل نہیں رہے بلکہ اس مشکل کے حل کے لئے برابر کوشاں رہے ''شریعت ایکٹ، قانون انفساخ نکاح مسلم پرسنل لاء بل'' وغیرہ اسی سلسلہ جدوجہد کی کڑی ہیں۔ حضرات اکابر نے آزادی سے قبل اور آزادی کے بعد حکومتوں سے مسلم قاضیوں کی تقرری کے لئے برابر کوشش جاری رکھی، چنانچہ جمعیۃ علماء ہند کے اکابر نیز حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا عبدالکریم گمتھلویؒ نے ''مسلم قاضی بل'' کے نام سے ایک مسودہ قانون ترتیب دیکر ۱۹۴۱ء میں اسمبلی میں پیش کرایا۔ پھر ۵۲ء میں آزاد ہند کے بعد پارلیمنٹ میں جمعیۃ علماء ہند نے محمد احمد کاظمی صاحب کے توسط سے دوبارہ قاضی بل پیش کرایا۔ اب ایک بار پھر جمعیۃ علماء کے صدر نائب امیر الہند حضرت مولانا سید اسعد مدنی مدظلہ، ایم پی نے جنوری ۸۹ء میں پارلیمنٹ میں قاضی بل پیش کرنے کا جرأت مندانہ اقدام کیا ہے (خدا اکابر کی ان کوششوں کو بارآور کرے آمین) حکومتوں کی سرد مہری بے توجہی بلکہ اسلام دشمنی سے اب تک یہ مساعی بارآور نہ ہوسکیں، لیکن حضرات علماء نے اس پر انحصار بھی نہ کیا بلکہ اسلامی معاشرہ کی اس ضرورت کو کسی نہ کسی حد تک پورا کیا۔ علماء امت کے ایک طبقہ نے فقہ مالکیہ کے مطابق جماعت مسلمین (شرعی پنچایت) کو قاضی کے قائم مقام بنا کر اس ضرورت کی تکمیل کا ذریعہ قرار دیا۔ جبکہ ایک دوسرے طبقہ نے تراضی مسلمین سے قضاۃ کے تقرر کو مسئلہ کا فقہی حل سمجھ کر نظام امارت وقضاء قائم فرمایا۔ آج بھی یہ دونوں طریقے ہندوستان میں جاری ہیں۔

لیکن ایک مقصد کے لئے دو جدا جدا عنوانوں سے کام کرنے کے بجائے اگر ایک طریق کار پر اتفاق کر کے کام کیا جائے تو امت اسلامیہ ہند کی اجتماعی شیرازہ بندی مؤثر طور پر ہو سکتی ہے۔اور نظام کو وسیع، ہمہ گیر اور موثر، بنایا جاسکتا ہے۔

کیا ہندوستان میں نظام قضاء ضروری ہے؟

سوالات: کیا ہندوستان میں نظام قضاء ضروری ہے؟ ہندوستان اور اس جیسے غیر اسلامی ممالک میں جہاں اقتدار اعلی غیر مسلموں کو حاصل ہے۔کیا مسلمانوں پر اپنے نزاعی مسائل کے تصفیہ کے لئے اسلامی نظام قضاء کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

قاضی شرعی کی تعریف:

قضاء کی حقیقت، قاضی شرع کی تعریف، اور قضاء کے ارکان وشرائط کیا ہیں؟

قضاء میں الزام حسی ہے یا معنوی؟

الف: قضاء کی تعریف میں ''الزام'' سے حسی مراد ہے یا الزام معنوی۔

کیا بغیر الزام حسی کے قاضی کا تصور ممکن نہیں؟

ب: اگر الزام حسی مراد ہے تو کیا اس کے بغیر قضاء شرعی کا تصور ممکن نہیں؟ اور کیا اس قید کا اعتبار حالت اختیار اور حالت احتیاج میں یکساں ہوگا خواہ

دار الاسلام ہو یا غیر دار الاسلام؟ خواہ قاضی کو منجانب والی کلی اختیارات مفوض ہوں یا جزوی؟

الزام معنوی کا کیا مطلب ہے؟

ج: اگر الزام سے الزام معنوی مراد ہے تو اس کا کیا مطلب ہے؟ کیا قوت نافذہ کے بغیر قضاء کے معنی متحقق ہو سکتے ہیں؟ پھر مفتی کے فتوی اور قاضی کے فیصلہ میں حد فاصل کیا ہوگا؟

قاضی کے حلقہ عمل اور دائرہ اختیار میں کس طرح کے مسائل داخل ہونگے؟ کیا کسی سبب دائرہ اختیار میں تحدید ہو سکتی ہے؟ اگر قاضی کا حلقہ عمل ان مسائل تک محدود ہو جن میں بظاہر قوت عسکری کی ضرورت نہیں تو کیا پھر بھی قوت قاہرہ شرط ہوگی؟

ہندوستان اور ان جیسے غیر اسلامی ممالک میں قاضی کا تقرر کن طریقوں پر شرعا درست قرار دیا جا سکتا ہے؟ جبکہ ظاہر ہے کہ دار الاسلام میں خلیفۃ المسلمین یا اس کے ولاۃ و حکام قضاء کا تقرر کرتے ہیں۔

غیر مسلم حکومت کا قاضی بنانے کا حکم:

الف: غیر مسلم حکومت اگر مسلم قاضی مقرر کرے تو کیا شرعا وہ قاضی ہو جائے گا؟ اگر نہیں تو "یجوز تقلد القضاء من السلطان العادل او الجائر

ولو کان کافرًا" (درمختار) اور "الاسلام لیس بشرط ای فی السلطان الذی یقلد" (فتاویٰ عالمگیری) وغیرہ جزئیات فقہیہ کا کیا مطلب ہے؟

اگر وہ شرعا قاضی ہو جاتا ہے تو کیا ولایت کافر علی المسلم کا الزام نہ آئے گا؟ نیز کیا والی کافر کی تقلید کافی ہے یا تراضی مسلمین بھی ضروری ہے؟

امیر الہند قاضی بنا سکتا ہے یا نہیں؟

ب: اگر غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلم قضاء کا تقرر نہ ہو اور اس ملک کے مسلمان اپنے نظام شرعی اور اجتماعی امور کے قیام وبقا کے لئے کوئی امیر منتخب کرلیں (جیسا کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اپنا امیر الہند منتخب کر کے نظام امارت قائم کرلیا) تو کیا یہ امیر اور اس کے متعین کردہ صوبائی امراء شرعا قاضی مقرر کر سکتے ہیں؟ اگر نہیں تو فقہاء کرام کی "واذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الکفار کقرطبه فی بلاد المغرب وبلاد الحبشة واقروا المسلمین عندهم علی مال یوخذ منهم یجب علیهم ان یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیا،فیولی قاضیا او یکون هو الذی یقضی بینهم" (فتح القدیر) جیسی تصریحات کا کیا مطلب ہے؟

اور اگر ان امراء کے تقرر سے شرعا قاضی ہو جاتا ہے تو کیونکر؟ جبکہ ظاہر ہے قوت قاہرہ حاصل نہ ہوگی۔

تراضی مسلمین سے تقرر قاضی کا حکم:

ج: غیر اسلامی ممالک میں اگر مسلمان باہمی تراضی سے قاضی کا تقرر کریں تو کیا شرعاوہ قاضی ہوگا یا نہیں؟ بصورت نفی "یصیر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین" (شامی) کا کیا مطلب ہے؟ قاضی جمعہ مراد ہے یا مطلق قاضی؟ اگر قاضی جمعہ مراد ہے تو کیا اقامت جمعہ کے لئے قاضی کا ہونا شرط ہے؟ اور اگر مطلق قاضی مراد ہے تو کیا یہاں قوت شرط نہ ہوگی؟

اگر تراضی مسلمین سے قاضی ہوجاتا ہے تو "واذا اجتمع اهل بلدة علی رجل وجعلوه قاضیا یقضی فیما بینهم لا یصیر قاضیا" (فتاوی عالمگیری) جیسی فقہی جزئیات کا محمل کیا ہوگا؟

فقہ حنفی میں قاضی کے لئے قوت قاہرہ کا حکم:

(۵) فقہ حنفی میں قوت قاہرہ منفذہ کے بغیر اگر قاضی شرع ہونے کی گنجائش نکلتی ہے تو کیا پھر بھی فقہ مالکی کے مطابق جماعت مسلمین کا طریقہ اختیار کرنے کی ضرورت رہتی ہے؟

ایک جگہ متعدد قاضی کا حکم:

(٦) ایک مقام پر متعدد قاضی ہوسکتے ہیں یا صرف ایک؟ متعدد قاضی

ہونے کی صورت میں اگر اختلاف کی صورت پیش آئے تو فیصلہ کی کیا صورت ہوگی؟

مسئلہ قضاء اور ہندوستان: ضرورت، اہمیت، تقاضے، مجبوریاں

(۱) اسلامی زندگی میں قضا اور قاضی کی ضرورت واہمیت نہ محتاج بیان ہے نہ محتاج تعارف اجتماعی اسلامی زندگی کے لئے ہر جگہ قاضی کی ضرورت کو تسلیم کیا گیا ہے اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے۔ "وهو مشروع بالكتاب والسنة والاجماع" (مجمع الانہر:۲/۱۵۰) اگر نظام قضا کو اجتماعی زندگی سے اٹھالیا جائے تو کتنے بندوں کے حقوق پامال ہوں گے اور کتنے شہر فتنہ وفساد سے ویران ہوں گے اور کتنے انسان ظلم واستبداد کے شکار ہوں گے، اور کتنے مظلوم ظالموں سے اپنا حق لینے میں ناکام ہوں گے "ولو لا ذالک لفسد العباد وخرب البلاد وانتشر الظلم والفساد" (مجمع الانہر ۲/۱۵۰) اسی وجہ سے اسے فرض کفایہ قرار دیا گیا ہے۔ "وهو فرض كفاية بالاجماع" (سکب الانہر علی ہامش مجمع الانہر حوالہ بالا) فنصب القاضي فرض لانه ينصب لاقامة امر مفروض وهو القضا (بدائع: ۲/۷) فرائض میں سے ایک فریضہ اسے بتلایا گیا ہے ایمان کے بعد افضل ترین عبادت اسے قرار دیا گیا ہے "القضاء بالحق من اقوى الفرائض وافضل العبادات بعد الايمان بالله تعالىٰ" (ملتقی الابحر:۲/۱۵۰) ایک منٹ کے عدل کو ساٹھ سال کی عبادت سے افضل قرار دیا گیا ہے "قال رسول الله

ﷺ عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة" (سکب الانہر:۲/۱۵۱) یہی وجہ ہے کہ ہر نبی کو اس کا حکم دیا گیا ہے حتی کہ آخری نبی ﷺ کو اس پر مامور کیا گیا" وبه امر كل نبی كما ذكره الزيلعی" (سکب الانہر) اور آپ ہی کے نقش قدم پر حضرات خلفاء اپنے نائب ہونے کی حیثیت سے کار قضا سپرد کیا۔

قضاء اور قاضی کا تعارف

(۲) نزاعی مسائل کو قوت قاہرہ کے ذریعے ختم کر کے عدل وانصاف کو زندہ کرنا" وهو لغةً الحكم وشرعًا قطع الخصومة" (سکب الانہر) "وفی الشرع قطع الخصومة" (مجمع الانہر) ذاتی طور پر قاضی کی ذات میں یہ قوت موجود نہیں ہوتی بلکہ سلطان یا خلیفۃ المسلمین کو جو قوت قاہرہ حاصل ہوتی ہے اس کی نیابت اور قائم مقامی کی وجہ سے اس کی طرف قوت قاہرہ مطلوبہ منتقل ہوجاتی ہے "او قول" 'ملزم" صدر عن ولايةٍ تامةٍ "كذا فی خزانة المفتيين" (فتاویٰ ہندیہ:۳/۳۰۶) "ومعلوم انه لا يمكنه القيام بما نصب لهٗ بنفسهٖ فيحتاج الٰی نائبٍ يقوم مقامهٗ فی ذالک وهو القاضی الی ان قال فكان نصب القاضی من ضرورة الامام فكان فرضًا" (بدائع:۲/۷)

لہٰذا اگر بجائے سلطان یا خلیفۃ المسلمین کے شہر والوں نے متفقہ طور پر قاضی بنادیا تو وہ شرعی قاضی نہیں ہوگا" اذا اجتمع اهل بلدة علٰی رجل جعلوه قاضيا يقضی فيما بينهم لا يصير قاضيًا" (فتاویٰ ہندیہ:۳/۳۱۵)

”واجتمع اهل بلدة وقدموا رجلًا على القضاء لا يصح لعدم الضرورة“ (بزازیہ علی ہامش الہندیہ: ۱۳۰/۴)

قاضی شرعی ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو یہ منصب سلطان یا خلیفۃ المسلمین کی طرف سے ملا ہو، کیونکہ قاضی کا معاملہ انتخاب سے نہیں بلکہ انتظام سے متعلق ہے اور انتظام کا ذمہ دار سلطان یا خلیفۃ المسلمین ہے رائے عامہ نہیں، الا آنکہ سلطان جائر یا سلطان کافر کی طرف سے یہ منصب کسی مسلمان کو ملا ہو، اور اس کو تلقی بالقبول حاصل ہوجائے تو اس صورت میں اس کو قاضی شرعی کہا جائے گا ”ولكن اذا ولى الكافر عليهم قاضيًا ورضيهٔ المسلمون صح توليتهٔ بلاشبهة“ (شامی: ۵۰۹/۵)

قضاء اور قاضی کے شرائط

کسی بھی فرد کے قاضی بننے کے شرائط میں عقل، بلوغ، اسلام، حریت، بصر، نطق، سلامتی عن حد القذف ہے ”واما بيان من يصلح القضاء فنقول الصلاحية للقضاء لها شرائط منها البلوغ ومنها الاسلام ومنها الحرية ومنهاالبصر، ومنها النطق، ومنها السلامة عن حد القذف“ (بدائع: ج:۵، ص:۴۳۸، مکتبہ زکریا، دیوبند)

دوسرے لفظوں میں یوں کہئے قضاء کا وہی اہل ہے جو شہادت کا اہل ہو اس لئے کہ یہ ”تنفيذ القول على الغير“ ہے ”واهله اى القضاء من

کان هو اهلاً للشهادة لأن كلا منهما من باب الولاية لانه تنفيذ القول على الغير ولانه كل منهما الزام اذ الشهادة ملزمة على القاضی والقضاء ملزم على الخصم وشرط اهليته ای القضاء شرط اهليتها الشهادة" (ملتقی الابحر: ج:۲،ص:۶۸)۔

دلائل:

(۱) بدائع الصنائع ج:۷ ص:۳. فصل فی بیان من يصلح للقضاء کراچی.

(۲) ملتقى الأبحر مع مجمع الأنهر ج:۳ ص: ۲۱۰. ۲۱۱. فقيه الأمة.

(۱) مجمع الأنهر ج:۳ ص: ۲۱۱. كتاب القضاء فقيه الأمة.

(۲) المصدر السابق ج:۳ ص: ۲۱۱. فقيه الأمة.

(۳) فنصب القاضی فرضه لأنه ينصب لإقامة أمر مفروضٍ. (بدائع الصنائع ج: ۲ ص:۷. کراچی). كتاب القضاء بيان فرضية نصب القاضی).

وقال فی البدائع: نصب القاضی فرض و نصب الإمام الأعظم فرض بلا خلاف بين أهل الحق. (حاشية الشرنبلالی على درر الأحكام شرح الأحكام ج: ۲

ص:۴۰۴. قدیم.

(۴) ملتقى الأبحر مع مجمع الأنهر ج:۲ ص:۳۰٦. فقيه ألامة.

(۵) سكب الأنهر مع مجمع الأنهر ج:۳ ص:۲۱۱. فقيه الأمة.

(٦) المصدر السابق ج:۳ ص:۲۱۰. فقيه الأمة.

(۷) مجمع الأنهر ج:۳ ص:۲۱۰. فقيه الأمة.

(۸) بدائع الصنائع ج:۷ ص:۲. كراچى.

(۹) الفتاوىٰ الهندية ج:۳ ص:۳۱۵. الباب الخامس فى التقليد والعزل رشيدية.

(۱۰) البزازية على هامش الهندية ج:۴ ص:۱۳۰. رشيدية.

(۱۱) شامى مع الدر المختار ج:۵ ص:۳۶۹. كراچى.

قضاء کے ارکان ستہ

اسی طرح قضاء کے چھ ارکان ہیں: حکم، محکوم بہٖ، محکوم لہٗ، محکوم علیہ، حاکم، طریق حکم "واركانهٗ ستة، نظمهٗ ابن الغرس، بقولهٖ، احكام كل قضية حكميةٍ ست، يلوح بعدها التحقيق. حكم ومحكوم بهٖ ولهٗ، ومحكوم عليه حكم وطريق" (المنتقى: ۱۵۰/۲)(۱)

(۱) الدر المنتقى ج:۳ ص:۲۱۰. فقيه الأمة.

قضاء میں الزام حسی مراد ہے

(الف) حضرات فقہاء کے کلام سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ قضا کی تعریف میں الزام سے مراد الزام حسی ہے، الزام معنوی نہیں۔

(ب) لہٰذا الزام حسی کے فقدان کی صورت میں قضاء شرعی کا تحقق نہ ہوگا اور اگر تحقق ہو بھی گیا تو ایسی قضا اور ایسا قاضی بے سود اور بے معنی ہوں گے، یہ قید بہر حال معتبر ہے خواہ حالت اختیاری ہو یا اضطراری خواہ دار الاسلام ہو یا دار الکفر۔

(ج) چونکہ الزام سے مراد الزام حسی ہے اس لئے قوت نافذہ ضروری ہے لہٰذا مفتی کے فتوے اور قاضی کے فیصلے کے درمیان حد فاصل کو بیان کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔

قاضی کا دائرہ کار

(۳) قاضی کے حلقہ میں ایسے سارے مسائل داخل ہیں جن میں قضاء قاضی کی ضرورت پڑتی ہے اور جو عدالتی تحقیقات اور عدالتی فیصلے کے بغیر طے ہی نہیں ہو سکتے مثلاً متعنت مجنون، غائب، مفقود الخبر وغیرہ کے مسائل فریقین کے درمیان الجھے ہوئے مسائل جو فتاوی سے طے ہو سکتے ہوں، یا ثالثی کے ذریعہ حل ہو سکتے ہیں وہ بھی دائرہ اختیار میں لئے جا سکتے ہیں خلیفۃ المسلمین یا حاکم یا سلطان جو قاضی کا دائرہ کار ہو، وہ اختیار متعین کرتا ہے۔ وہی اس میں توسیع وتحدید کر سکتا ہے

لیکن قضاء کے مفہوم میں انصاف "المظلوم من الظالم" اور "ایصال الحق الی المستحق او امر بالمعروف ونهی عن المنکر" (۱) داخل ہیں اور ظاہر ہے کہ ان امور کے لئے کبھی قوت قاہرہ کی ضرورت پڑتی ہے اور قاضی جب قوت قاہرہ سے عاری ہوگا تو فقہی اعتبار سے کیا اسے قاضی کہنا درست ہوگا؟ اگر حلقہ عمل انہیں مسائل تک محدود کردیا جائے جن میں قوت عسکری کی ضرورت نہیں تب اس کے لئے قاضی کی ضرورت ہی نہیں، یہ کام تو مفتی اور حاکم بھی کرسکتا ہے بلکہ تحکیم کی صورت میں فریقین پر اپنے فیصلے کو نافذ کرنے کا حق واختیار حاصل ہوتا ہے۔

(۱) مجمع الأنهر ج:۳ ص: ۲۱۱. فقيه الأمة.

ہندوستان اور منصب قضاء

(۴) ہندوستان اور اس جیسے غیر اسلامی ممالک میں قاضی کے شرعی قاضی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حکومت کی طرف سے وہ قاضی مقرر کیا جائے یا حکومت اسے بااختیار قاضی کی حیثیت سے تسلیم کرلے۔

الف: یہی مطلب ہے "یجوز تقلد القضاء من السلطان العادل او الجائر ولو کان کافرا" اور "الاسلام لیس بشرط ای فی السلطان الذی یقلد وغیر ذلک" عبارات فقہاء سے، گو اس صورت میں ولایت الکافر علی المسلم کا الزام عائد ہوتا ہے لیکن یہ الزام مجبوری کی وجہ سے برداشت کرلیا جائے گا، البتہ صرف والی کافر کی تقلید کافی نہیں بلکہ تراضی مسلمین ضروری ہے، یہی

مطلب ہے علامہ شامی کی اس عبارت کا"ولکن اذا ولی الکافر قاضیا ورضیه المسلمون صحت تولیته بلاشبهة" (۳٦۹/۵)

دلائل:

(۱) الدر المختار مع الشامی ج:۵ ص:۳۵٦۸. کراچی.
هکذا فی: النهر الفائق ج:۳ ص:س۲۰۳. زکریا.
تبیین الحقائق ج:۴ صُ:۱۷۷. بیروت.
(۲) الشامی مع الدر ج:۵ ص:۳٦۹. کراچی.

جمعیۃ علماء کے امیر الہند قاضی مقرر کر سکتے ہیں یا نہیں؟

ب: اگر غیر مسلم حکومت کی طرف سے قضاء کا تحقق نہ ہو تو منتخب امیر الہند اور اس کے متعین کردہ صوبائی امراء قاضی مقرر نہیں کر سکتے اس لئے کہ خود امیر الہند نے ۵/دسمبر ۱۹۸٦ء کو دہلی میں منعقد کل ہند امارت شرعیہ کی مجلس شوری میں فرمایا۔

الف: اس امارت کا مقصد صرف مسلمانوں کی تنظیم کرنا اور معاشرتی اصلاح وغیرہ ہے۔

ب: اس امارت کی طرف سے قاضی نہیں مقرر کئے جاسکتے اس لئے فصل خصومات کا کام حیلہ ناجزہ کے مطابق شرعی پنچایت سے لیا جائے گا جس کا نام ہو گا محکمہ شرعیہ۔

ج: اور حضرت مولانا شاہ عبدالحلیم صاحب دامت برکاتہم ناظم مدرسہ ریاض العلوم گورینی، جونپور کے خط کا جواب دیتے ہوئے فرمایا، میں نے مولانا اسعد مدنی صاحب اور مولانا شاہ عون احمد قادری سے کہہ دیا تھا کہ ہماری امارت کے تحت دار القضاء قائم نہیں ہوسکتا ہے، شرعی پنچایت محکمہ شرعیہ کے نام سے قائم کی جائے گی، الحیلۃ الناجزۃ کے مطابق عمل درآمد ہوگا، دونوں صاحبان نے بلا تامل اس کو تسلیم کیا۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی بقلم محمد عاصم

۶/ربیع الثانی دہلی ۷-۱۴۰ھ

حضرت امیر الہند کی اس تحریر کے بعد حضرات فقہائے کرام کی تصریحات میں تطبیق اور دفع تعارض کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

تولیت قضاء کے سلسلہ میں علامہ شامی کی عبارت کا مطلب

تاہم یہ عرض ہے کہ فتح القدیر کے حوالے سے علامہ شامی نے عبارت نقل کی ہے "واذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلید منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الکفار کقرطبه الأن یجب علی المسلمین ان یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیافیولی قاضیا الخ" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ رائے عامہ سے قاضی مقرر کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ کافروں کے غلبہ کی وجہ سے سلطان یا امام یا حاکم یا خلیفۃ المسلمین سے

بلاد مسلمین خالی ہو گئے ہوں اور کفار کا استیلاء ہو گیا ہو، تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی کو اپنا والی یا امیر یا امام مقرر کریں اور پھر بحیثیت والی یا سلطان کسی کو قاضی مقرر کردے اس صورت میں وہ قاضی شرعی ہوگا اور اس کو قوت مطلوبہ حاصل ہوگی۔

اور اگر علامہ شامی کی عبارت اور پہلے سے پڑھی جائے تو یہ بات اور واضح ہوجائے گی "**بلاد الاسلام فی اید الکفرة لا شک انها لا بلاد الاسلام بلاد الحرب لانهم لم یظهروا فیها حکم الکفرة والقضاة مسلمون والملوک الذین یطیعونهم عن ضرورة مسلمون ولو کانت من غیرضرورة فهم فساق وکل مصرفیه وال من جهتهم تجوز فی اقامة الجمعة والاعیاد واخذ الخراج وتقلید القضاة وتزویج الایامی لاستیلاء مسلم علیه، وأما اطاعة الکفر فذاک مخاصمة**"۔

"**وأما بلاد علیها ولاة کفار فیجوز للمسلمین اقامة الجمعة والاعیاد ویصیر القاضی قاضیًا بتراضی المسلمین فیجب علیهم ان یلتمسوا والیًا مسلمًا منهم**"

صاحب درمختار کی عبارت "**ویجوز تقلد القضاة من السلطان العادل او الجائر ولو کان کافرًا**" کی وضاحت اور تائید میں علامہ شامی نے تاتارخانیہ کی عبارت نقل کی ہے کہ تقلید قضاۃ سلطان کی طرف سے بہر حال جائز ہے خواہ وہ عادل ہو یا ظالم حتیٰ کہ اگر کافر بھی ہے تو اس کی طرف سے بھی قاضی بنانا درست ہے یہ ضروری نہیں کہ سلطان مسلمان ہی ہو اور وہی قاضی بنائے تو قاضی ہوگا ورنہ نہیں، لیکن

صاحب فتح القدیر کا میلان اس طرف ہے کہ تقلید قضا اس وقت معتبر ہے جب من جانب سلطان عادل ہو۔ اگر سلطان کافر کی طرف سے تقلید قضا ہو تو یہ درست نہیں اسی پر صاحب فتح القدیر کو شرح صدر ہے۔ (وهٰذا هو الذی تطمئن النفس الیه)

دلائل:

(۱) الشامی مع الدر المختار ج:۵ ص: ۳۳۵۶۹. کراچی.
هکذا فی النهر الفائق ج:۳ ص:۶۰۴. زکریا.

(۲) الشامی مع الدر المختار ج:۵ ص:۳۶۸. کراچی.
هکذا فی النهر الفائق ج: ۳ ص:۶۰۴. زکریا.

''یصیر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین'' (۱) کا مطلب

لیکن سوال یہ ہے کہ ایسے بلاد کہ جن پر کفار کا مکمل استیلاء ہو چکا ہے اور مسلم قضاۃ بالکل ختم کر دیئے گئے ہوں تو وہاں جن امور میں قاضی یا امام کی ضرورت ہے مسلمان کیا کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی تمام چیزیں جن میں قضاء قاضی یا قاضی شرط کے درجہ میں نہیں جیسے امامت جمعہ واعیاد جن کی ادائیگی کے لئے سلطان کی طرف سے امام آتا ہے یا خود اس کو سلطان انجام دیتے ہیں وہاں لوگ آپس کی رضامندی سے ان فرائض کی تکمیل کے لئے وقتی طور پر کسی کو اپنا امام یا قاضی مقرر کرلیں ''واما بلاد علیها ولایة کفار فیجوز

للمسلمین اقامة الجمعة والاعیاد ویصیر القاضی قاضیًا بتراضی المسلمین" لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ظالم سے مظلوم کا حق دلوانے کے لئے اور حقوق مالیہ مستحق تک پہنچانے کے لئے اور دفع خصومات وغیرہ کے لئے جنہیں قضاء قاضی ضروری ہے وہ کسی والی یا امام کو تلاش نہ کریں بلکہ وہ تلاش جاری رکھیں "فیجب علیهم ان یلتمسوا والیا مسلما منهم" اور جب جستجو میں کامیاب ہوجائیں تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ متفقہ طور پر ان کو اپنا والی بنالیں پھر یہ والی بحیثیت قاضی اپنا نائب کسی کو مقرر کرے جو قطع خصومات کا کام انجام دے اور کوئی امام مقرر کرلے جو اقامت جمعہ کا فریضہ انجام دے "یجب علی المسلمین ان یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیا، فیولی قاضیا، ویکون هو الذی یقضی بینهم، وکذا اماما یصلی بهم الجمعة".

دلائل:

(۱) الشامی مع الدر ج:۲ ص:۱۴۴. کراچی.
حاشیة الطحطاوی علی المراقی ص:۵۰۷. دار الکتاب.
النهر الفائق ج:۳ ص:۶۰۴. زکریا.
الفتاویٰ الهندیة ج: ۱، ص:۱۴۶. زکریا.

(۲) النهر الفائق ج:۳ ص:۶۰۴. زکریا.
شامی مع الدر ج:۵ ص:۳۶۹. کراچی.

الفتاویٰ الهندية ج: ا ص: ۱۴۶. رشيدية.

تولیت قضاء منجانب سلطان کافر کی حیثیت فقہاء کی نظر میں

حاصل یہ ہے کہ صاحب تاتارخانیہ "تقليد قضا من الكافر" کی صحت کے قائل ہیں اس لئے تاتارخانیہ کی عبارت کے بعد علامہ شامی نے فتح القدیر کی عبارت ذکر کی اوراس کے بعد ابن ہمام کا رجحان انہیں کے الفاظ میں ذکر فرمایا "وهذا هو الذي تطمئن النفس اليه" اوراسی کے ساتھ دونوں عبارتوں کا فرق ظاہر کیا "والاشارة بقوله وهذا الى ان كلام الفتح من عدم صحة تقليد القضاء من كافر على خلاف مامر من التاتار خانيه".

علامہ شامی کا محاکمہ

اس کے بعد پھر علامہ شامی نے اس کے ذریعہ تاتارخانیہ اور فتح القدیر کی عبارت کے درمیان محاکمہ کیا، اور محاکمہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر والی کافر نے مسلمانوں پر کوئی قاضی مقرر کردیا اور سارے مسلمانوں نے اس کو قبول کرلیا تو بلاشبہ والی کافر کا بنایا ہوا قاضی، قاضی شرعی ہوگا اور اسکے فیصلے نافذ العمل ہوں گے۔ "ولكن اذا ولى الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلاشبهة، تأمل" اسکے بعد پھر علامہ شامی نے ثم کے ذریعہ ایک اور تحقیق بیان کی ہے کہ آیا سارے شہر جو کسی سلطان کی ماتحتی میں نہ ہوں بلکہ ان شہروں کے

مستقل انہیں میں کے امیر ہیں اور باضابطہ ان کے حق میں ان کے فیصلے نافذ العمل ہوں گے چاہے تغلب کی وجہ سے یا اس پر سب کے متفق ہونے کی وجہ سے ہو، تو وہ امیر سلطان کے حکم میں ہوگا اب ایسا امیر جس میں قوت تنفیذ موجود ہے اس کی طرف سے ان پر کوئی قاضی مقرر کیا گیا تو سلطان کے حکم میں اس امیر کے ہونے کی وجہ سے اس کا بنایا ہوا قاضی قاضی شرعی کہلائے گا، "**ثم ان الظاهر ان البلاد التی لیست تحت حکم سلطان بل لهم امیر منهم مستقل بالحکم علیهم بالتغلب او باتفاقهم علیهم، یکون ذالک الامیر فی حکم السلطان فیصح منه تولیة القاضی علیهم**".

صرف رائے عامہ کے ذریعہ بنایا ہوا قاضی، قاضی شرعی نہیں ہوگا۔

لیکن اگر والی یا امام متفقہ طور پر مسلمانوں نے کسی کو نہیں بنایا اور نہ اس کی کوشش کی بلکہ اسکے بجائے کسی ایک فرد پر سب کے سب متفق ہوگئے اور رائے عامہ کے ذریعہ اس کو قاضی بنا دیا تو ایسا شخص قاضی شرعی نہیں ہوگا۔ "**اذا اجتمع أهل بلدة علی رجل وجعلوه قاضیا یقضی فیما بینهم لا یصیر قاضیا**" (فتاویٰ ہندیہ: ۳۱۵/۴)

دلائل:

(۱) شامی مع الدرج:۵ ص: ۳۶۹. کراچی.

(۲) المصدر السابق ج:۵ ص: ۳۶۹. کراچی.

(۳) المصدر السابق ج:۵ ص:۳۶۹. کراچی.

(۴) الفتاویٰ الهندیة ج:۳ ص:۲۰. رشیدیة.

هکذا فی: الشامی مع الدر ج:۵ ص:۳۶۸. کراچی.

نصب قاضی کا تعلق انتظام سے ہے انتخاب سے نہیں

اس لئے کہ ان کی ذمہ داری قاضی بنانے کی نہیں ہے اور نہ رائے عامہ سے کوئی قاضی بن سکتا ہے اس لئے کہ اس کا تعلق انتظام سے ہے انتخاب سے نہیں اور انتظام کا تعلق والی یا سلطان سے ہے لہٰذا قاضی حاکم یا سلطان ہی بنا سکتا ہے دوسرا نہیں "یجوز تقلد القضاء من السلطان وهذا ظاهر فی اختصاص تقلید القضاء بالسلطان و نحوه، کالخلیفة، حتی لو اجتمع اهل بلدة علی تولیة واحد للقضاء لم یصح بخلاف ما ولوا سلطانا بعد موت سلطان" (کمافی البزازیہ: ۳۶۸/۵)(۱)

دلائل:

(۱) البزازیة علی هامش الهندیة ج:۵ ص:۳۶۸. رشیدیةَ

هکذا فی: الشامی مع الدر ج:۵ ص:۳۶۸. کراچی.

الفتاویٰ الهندیة ج:۳ ص:۲۳۰. رشیدیة.

حنفی مسلک کے اعتبار سے قاضی کے لئے قوت قاہرہ ضروری ہے

(۵) مذکورہ بالا تصریحات وتفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قاضی شرعی کے لئے قوت قاہرہ نافذہ حنفی مسلک کے اعتبار سے ضروری ہے، چنانچہ علامہ شامی، ابن ہمام، تاتارخانیہ اور صاحب بزازیہ کی عبارتوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تقلید قضاء والی اور حاکم کا خصوصی منصب ہے، لہٰذا دوسرا کوئی شخص اس منصب کو نہیں لے سکتا ہے، اور اگر لے لیا تو اس کا اعتبار نہیں۔

اس لئے بضرورت شدیدہ فقہ مالکی پر عمل کی ضرورت باقی رہی۔

(٦) فقہاء کی عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایک شہر میں ایک قاضی مقرر کرنے کا دستور رہا ہے اور اختلاف کی صورت میں قاضی القضاۃ بصورت دیگر خلیفۃ المسلمین یا سلطان وحاکم کے پاس مرافعہ کے ذریعہ فیصلہ ممکن بنادیا جاتا ہے۔

انٹرنیٹ اور جدید آلات کا دینی مقاصد کے لئے استعمال

یہ امر واقعہ ہے کہ الکٹرونک میڈیا انسانی ذہن وفکر کی تبدیلی میں غیر معمولی طور پر مؤثر ہے، یہی وجہ ہے کہ باطل اپنے نظریات وافکار کی تبلیغ واشاعت کے لئے ایسی چیزوں کو جلدی سے اپناتا ہے تاکہ ان کی تحریکات جلد از جلد اور زیادہ سے زیادہ فروغ پاسکیں، موجودہ دور میں ریڈیو، ٹیپ کے علاوہ ٹی وی، وی سی آر اور انٹرنیٹ سے لوگوں کی دلچسپی بڑی تیزی سے بڑھتی جارہی ہے، خاص طور پر مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں اس کا استعمال کثرت سے کیا جارہا ہے، کیا ایسے وقت میں ان آلات ووسائل کا استعمال دین وملت کی اشاعت وفروغ کے لئے کیا جاسکتا ہے؟ یہ وقت کا ایک اہم سوال ہے۔

یہ بات مسلم ہے کہ کوئی بھی سائنسی ایجاد بہ ذات خود جائز یا ناجائز نہیں ہوتی، بلکہ اس کے استعمال کی نوعیت کو جائز وناجائز بناتی ہے، ریڈیو، ٹی وی، انٹرنیٹ وغیرہ الکٹرونک میڈیا کی حقیقت محض ایک ذریعہ ابلاغ اور آلہ کی ہے، فی نفسہ ان آلات ووسائل میں کوئی قباحت نہیں، معصیت اور قباحت ان چیزوں میں خارج سے آتی ہے، اس لئے فقہاء کی زبان میں کہا جاسکتا ہے کہ ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ ”مالا تقوم المعصیة بعینه“ کے قبیل سے ہے، اور وہ

اشیاء جن کے عین ونفس میں کوئی قباحت نہ ہو بلکہ قباحت خارج سے پائی جاتی ہو تو اس کا استعمال اس خارجی معصیت کے ارتکاب کے بغیر جائز ہے۔

جیسا کہ لاؤڈ اسپیکر میں فی نفسہ کوئی قباحت نہیں ہے، اس کی حقیقت محض ایک آلہ ابلاغ کی ہے، جس کے ذریعہ متکلم اپنی باتوں کو دور تک پہنچاتا ہے، لیکن اس کا بے جا استعمال کسی کے نزدیک جائز نہیں، ہاں اگر نیک کاموں کے لئے اس کا استعمال کیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، جیسا کہ آج اذان ونماز، تلاوت اور تقریر و وعظ کے لئے عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔

اسی طرح اخبارات و رسائل آج کے دور میں نشر واشاعت کا ایک بہترین ذریعہ ہیں، لوگ اپنی اپنی فکروں کو ان کے ذریعہ بآسانی دوسروں تک پہنچاتے ہیں، اخبارات کی ذات میں کوئی قباحت نہیں، لیکن ان کا غلط استعمال جائز نہ ہوگا، ہاں اگر ان سے دین وملت کی اشاعت مقصود ہو تو جائز ہی نہیں بلکہ امر مستحسن ہوگا۔

اگر سنجیدگی سے غور کیا جائے تو ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ وغیرہ بھی اسی قبیل سے ہے، اس میں قباحت خارج سے آتی ہے، جیسے گانا، باجہ، فلمی کیسٹ جیسے پروگرام کو سننے کے لئے اس کا استعمال کرنا، لیکن اگر اس کا استعمال مقاصد خیر کے لئے ہو جیسے دین کی نشر واشاعت، مسلمانوں کو احکامات ومسائل سے آگاہ

کرنا اور غیر مسلموں کو دین کی اصلی صورت سے باخبر کرنا، تو جائز ہوگا، کیونکہ یہ ہمیں مان کر چلنا چاہئے کہ ریڈیو، ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ یا اس طرح کے دوسرے سائنسی ایجادات پر کافروں کی کوئی اجارہ داری نہیں ہے کہ ان چیزوں کا استعمال صرف وہی لوگ کریں، ان آلات سے صرف وہی لوگ مستفید ہوں اور مسلمان روزمرہ ایجادات وانکشافات کو اچھوت سمجھ کر کچھ وہمی امور کا سہارا لئے گھر بیٹھے منہ تکتے رہیں۔

یہ امر واقعہ ہے کہ جب سے دنیا آباد ہے کسی زمانے میں کسی فن کا اور کسی زمانے میں کسی فن کا عروج رہا ہے، یہ زمانہ منفعت وایجادات کی ترقی وعروج کا ہے، روزانہ نئی نئی حیرت انگیز ایجادات کے مظاہرے ہوتے ہیں، ریڈیو، ٹیپ کے دور کے بعد آج ٹی وی، انٹرنیٹ کا دور ہے، آئے دن اس کا استعمال بڑھتا جا رہا ہے، شہروں اور قصبوں سے تجاوز کر کے اب دیہاتوں میں بکثرت پھیل چکا ہے، گھر گھر خبروں کے ساتھ گانا، بجانا، فلمی کیسٹ جیسے مخرب اعمال پروگراموں کو سننے کو مرض عام ہوگیا ہے، مرد، عورت، بچے، نوجوان، ہر طبقہ کی دلچسپی عشق کی حد تک پہنچ چکی ہے، یہی وجہ ہے کہ باطل اپنے نظریات وافکار کی ترویج واشاعت کے لئے ان آلات ووسائل کا سہارا لیتا ہے اور اپنی تحریکوں کو بہت کم وقت میں پوری دنیا میں پھیلا دیتا ہے، سادہ لوح انسان عام طور پر ان چیزوں میں مبتلا ہوجاتے ہیں اور ان پر ان چیزوں کا گہرا اثر پڑتا ہے

اور نقصان ہوتا ہے، درحقیقت یہ انسان کے لئے ایک نیا فتنہ اور چیلنج ہے اور نئے چیلنجز کا مقابلہ کرنا ہماری ذمہ داری ہے، قرآن کریم نے دعوت، تبلیغ، تحدیث کا حکم دیا ہے، اس کی صورت متعین نہیں کی گئی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذرائع مختلف زمانہ میں بدلتے رہیں گے۔

کسی کے ذہن میں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ ان چیزوں کو اپنانے کی کیا ضرورت ہے، یہ کافروں کا طریقہ ہے ہمارے اسلاف کا نہیں۔

اسلاف نے اپنے زمانہ میں پیدا شدہ فتنوں کا اپنے تئیں بھرپور تعاقب کیا ہے اور نئے نئے چیلنجوں کا مسکت جواب دیا ہے، بحث و مباحثہ کئے، مناظرے کئے، لٹریچر شائع کئے، دلائل و جوابات فراہم کئے، غرض ان سے مقابلہ کی جو صورت ہوسکتی تھی ان تمام صورتوں کو اپنایا، سلف کے زمانہ میں جو چیزیں موجود نہیں تھیں ان کے بارے میں سلف کے تعامل سے استدلال غلط ہے، سیکڑوں ایسی چیزیں ہیں جو سلف کے دور میں نہیں تھیں، اس لئے انہوں نے اس کا استعمال نہیں کیا، اب موجود ہیں اور اب ہم ان کا استعمال کرتے ہیں، عہد نبوی وصحابہ میں ٹریفک کا نظام نہیں تھا، بعد میں سائیکل کا رواج ہوا، پھر بسوں اور ٹرینوں کا اور اب ہوائی جہاز کا، تو کیا ہم ان اشیاء کا استعمال اس لئے ترک کردیں کہ یہ اسلاف کا طریقہ نہیں ہے۔

آج بے شمار مسلمان ایسے ہیں جو مسائل و احکام سے ناواقف ہیں اور

انہیں اتنا موقع نہیں کہ دینی اداروں میں جا کر مسائل سیکھیں، ظاہر ہے کہ ایسے اشخاص کو دین سکھانے کا سب سے مفید اور آسان طریقہ یہی ہے کہ ان آلات کے ذریعہ اسلامی پروگرام ان کے گھر تک پہنچایا جائے، مسائل واحکامات سکھائے جائیں تاکہ ہر طبقہ کے لوگ تعلیمات اسلام سے آشنا ہوسکیں، اور ان سائنسی ایجادات سے پیدا شدہ نقصانات کا مناسب اور مفید تدارک ہو سکے۔

اسی طرح غیر مسلموں تک سیرت نبوی اور صحابہ کرام و دیگر علماء وصالحین کے واقعات مؤثر طور پر پیش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اسلام کی اصلی صورت ان کے سامنے آسکے، اور یہ بھی تسلیم کر کے چلنا چاہئے کہ سبھی لوگ صرف گانا بجانا سننا چاہتے ہیں ایسا نہیں ہے، بہت سے سلیم الطبع لوگ اپنے ذہنی الجھنوں کا حل چاہتے ہیں، ایسے لوگ ریڈیائی پیغام اور نشریہ کے ذریعہ اسلام کی سچائی تک پہنچ سکتے ہیں اور پہنچتے ہیں، مسلمانوں کے لئے موقع ہے کہ مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم کر کے اسلام کی ترویج واشاعت کا کام کریں، محض کچھ وہمی امور کا سہارا لے کر کہ ''کہیں ایسا نہ ہو جائے کہیں ویسا نہ ہو جائے'' اس کام کو روکنا مناسب نہیں ہوگا۔ بہر حال حاصل بحث یہ ہے کہ:

خلاصہ بحث:

۱- مسلمانوں کے لئے حق کی اشاعت اور فرق باطلہ کی غرض سے ریڈیو

اسٹیشن قائم کرنا شرعاً جائز ہے بشرطیکہ اس کا پورا انتظام علماء کے ہاتھ میں ہو۔

۲۔ مغربی ممالک اور ترقی یافتہ ممالک میں جہاں ٹی وی اور اس سے استفادہ عام ہے اور اس کو مختلف تحریکات، تنظیموں نے اپنے مقاصد، نظریات کی اشاعت کے لئے آلہ کار بنا رکھا ہے، ہاں مذکورہ بالا مقصد اور نظام کے تحت ٹی، وی اسٹیشن قائم کرنا یا اس کا کوئی نظم بنانا جائز ہے۔

۳۔ تعلیمی وتربیتی مقاصد کے تحت محض علمی وفنی معلومات اور اخلاقی وتربیتی تعلیمات پر مشتمل کیسٹ تیار کرنے کی اجازت ہے۔

۴۔ انٹرنیٹ یا اس قسم کا کوئی دوسرا ترقی یافتہ نظم کو دینی تعلیمات کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنانا شرعاً جائز ہے۔

مذکورہ بالا مقاصد کے لئے ان آلات ووسائل کے استعمال کے جواز میں مخالفت ناگزیر ہے، جیسا کہ لاؤڈ اسپیکر جب شروع میں ایجاد ہوا تھا تو بڑے بڑے صاحب علم وفضل نے اس کی مخالفت کی تھی، لیکن جب ابتلاء عام ہوگیا بالخصوص حرمین شریفین میں اس کا استعمال کیا جانے لگا تو بعد میں متفقہ طور پر جواز کا فتوی دیا گیا۔

حبیب الفتاوی

ارباب افتاء واصحابِ علم کے لئے ایک قیمتی تحفہ

فقہ وفتاوی انسانی زندگی کا لازمی جز ہے، اس کے بغیر رضاء الٰہی کا حصول، حدود شرعیہ کی معرفت، حلال وحرام کی تمیز، جائز وناجائز کی پہچان اور اسلامی معاشرت غیر ممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ زندگی کے ہر موڑ پر قدم بہ قدم فقہی رہبری اور فتاوی ومسائل کی ضرورت ہر مسلمان محسوس کرتا ہے۔ جس کی تکمیل ہر دور کے اہل علم وارباب افتاء کے ذریعہ ہوتی رہی ہے ''حبیب الفتاوی'' اسی ضرورت کی تکمیل کی ایک کڑی ہے جو ہندوستان کے ممتاز اور مشہور مفتی اور نامور صاحب قلم اور ۴۰ کتابوں کے مصنف حضرت حبیب الامت، عارف باللہ حضرت مولانا الحاج مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم سابق مفتی واستاذ حدیث مدرسہ ریاض العلوم گورینی جونپور حال شیخ الحدیث وصدر مفتی بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور ضلع اعظم گڈھ یوپی، انڈیا۔ تلمیذ رشید وخلیفہ فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ مفتی اعظم دار العلوم دیوبند وخلیفہ ومجاز بیعت حضرت مولانا شاہ عبد الحلیم صاحبؒ جونپوری کی جامع تصنیف ہے جن کے قلم سے درجنوں کتابیں نکل کر اصحاب افتاء علماء امت، زعماء

ملت سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

''حبیب الفتاوی'' میں جو علمی گہرائی، احکام شریعت سے آگہی، مطالعہ کی وسعت، بالغ نظری، فقہی بصیرت، حوادث الفتاوی کا انطباق، جدید مسائل کا حل پایا جاتا ہے وہ دیدنی ہے، مستند کتابوں کے حوالے اور نظائر کے ساتھ تقریبا تمام ابواب پر عام فہم اور دلنشیں اسلوب میں مفصل بحث کی گئی ہے، اردو فتاوی میں اپنی نوعیت کی منفرد کتاب، ملک کے درجنوں بزرگ ارباب افتاء، ام المدارس کے علماء فقہاء کی تصدیق وتصویب، عمدہ کاغذ، خوبصورت طباعت، دلکش ٹائٹل کے ساتھ ''حبیب الفتاوی'' کی آٹھ (۸) جلدیں نئی تحقیق وتعلیق اور جدید ترتیب کے ساتھ منظر عام پر آچکی ہیں جو یقیناً اصحاب افتاء واہل علم واہل مدارس کے لئے ایک قیمتی تحفہ ہے۔

ملنے کا پتہ

(۱) مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

(۲) مکتبہ الحبیب وخانقاہ حبیب گوونڈی ممبئ

(۳) مکتبہ الحبیب وخانقاہ حبیب مقام پوسٹ حبیب آباد جھٹکاہی ڈھاکہ، ضلع مشرقی چمپارن، بہار

(۴) مکتبہ طیبہ دیو بند ضلع سہارنپور

(۵) اسلامک بک سروس پٹودی ہاؤس دریا گنج، دہلی



MAKTABA-AL-HABIB

JAMIA ISLAMIA DARUL ULOOM

MUHAZZABPUR P.O.SANJARPUR DISTT. AZAMGARH U.P. INDIA

Mobile: 09450546400